




# ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO

C.G. Jung

**Paidós** Psicología Profunda

# ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO

## Biblioteca de PSICOLOGÍA PROFUNDA
Últimos títulos publicados:

180. C. Bollas - *Ser un personaje*
181. M. Hekier y C. Miller - *Anorexia-Bulimia: deseo de nada*
182. L. J. Kaplan - *Perversiones femeninas*
185. J. E. Milmaniene - *El goce y la ley*
186. R. Rodulfo (comp.) - *Trastornos narcisistas no psicóticos*
190. O. F. Kernberg - *Relaciones amorosas*
191. F. Ulloa - *Novela clínica psicoa-nalítica*
192. M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.) - *Género, psicoanálisis, subjetividad*
193. H. Fiorini - *El psiquismo creador*
194. J. Benjamin - *Los lazos de amor*
195. D. Maldavsky - *Linajes abúlicos*
196. G. Baravalle y otros - *Manías, dudas y rituales*
197. J. D. Nasio - *Cómo trabaja un psicoanalista*
198. R. Zukerfeld - *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*
199. V. Korman - *El oficio de analista*
200. J.-D. Nasio - *Los gritos del cuerpo*
202. J. Puget (comp.) - *La pareja*
204. E. Galende - *De un horizonte incierto*
205. A. Bauleo - *Psicoanálisis y grupalidad*
206. D. W. Winnicott - *Escritos de pediatría y psicoanálisis*
207. J. Puget e I. Berenstein - *Lo vincular*
208. D. W. Winnicott - *Reflexionando sobre los niños*
209. J. Benjamin - *Sujetos iguales, objetos de amor*
210. E. Dio Bleichmar - *La sexualidad femenina*
211. N. Bleichmar y C. L. de Bleichmar - *El psicoanálisis después de Freud*
212. M. Rodulfó y N. González - *La problemática del síntoma*
213. J. Puget (comp.) - *Psicoanálisis de pareja*
214. J. McDougall - *Las mil y una caras de Eros*
215. M. Burín e I. Meler - *Género y familia*
216. H. Chbani y M. Pérez-Sánchez - *Lo cotidiano y el inconsciente*
217. I. Vegh - *Hacia una clínica de lo real*
218. J. E. Milmaniene - *Extrañas parejas*
219. P. Verhaeghe - *¿Existe la mujer?*
220. R. Rodulfo - *Dibujos fuera del papel*
221. G. Lancelle (comp.) - *El self en la teoría y en la práctica*
222. M. Casas de Pereda - *En el camino de la simbolización*
223. P. Guyomard - *El deseo de ética*
224. B. Burgoyne y M. Sullivan - *Los diálogos sobre Klein-Lacan*
225. L. Hornstein - *Narcisismo*
226. M. Burin e I. Meler - *Varones*
227. F. Dolto - *Lo femenino*
228. J. E. García Badaracco - *Psicoanálisis multifamiliar*
229. J. Moizeszowicz y M. Moizeszowicz - *Psicofarmacología y territorio freudiano*
230. E. Braier (comp.) - *Gemelos*
231. I. Berenstein (comp.) - *Clínica familiar psicoanalítica*
232. I. Vegh - *El prójimo: enlaces y desenlaces del goce*
233. J. D. Nasio - *Los más famosos casos de psicosis*
234. I. Berenstein - *El sujeto y el otro: de la ausencia a la presencia*
235. N. Chodorow - *El poder de los sentimientos*
236. P. Verhaeghe - *El amor en los tiempos de la soledad*
237. C. Leiberman y N. Bleichmar - *Las perspectivas del psicoanálisis*
239. C. G. Jung - *Conflictos del alma infantil*

C. G. Jung

# ARQUETIPOS E INCONSCIENTE COLECTIVO



Título original: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*
(I. Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. II. Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes. III. Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus. VII. Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen)

Publicado en alemán por Walter-Verlag A. G. Olten

Traducción de Miguel Murmis






ISBN: 84-7509-121-0
Depósito legal: B-5.451/2003

Impreso en Hurope, S. L.,
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

# INDICE

# I

# SOBRE LOS ARQUETIPOS DE LO INCONSCIENTE COLECTIVO[1]

La hipótesis de un inconsciente colectivo es uno de esos conceptos que chocan en un comienzo al público pero que pronto se convierten en ideas de uso corriente; como ejemplo de ello recordemos el concepto de inconsciente en general. Una vez que la idea filosófica de lo inconsciente, tal como se encuentra principalmente en C. G. Carus y E. von Hartmann, desapareció bajo la ola desbordante del materialismo sin dejar rastros considerables, poco a poco, y adoptando ahora otra forma, volvió a surgir dentro de la psicología médica de orientación científico-natural. En primer término fue una designación para el estado de los contenidos mentales olvidados o reprimidos. En Freud, lo inconsciente, aunque aparece ya —al menos metafóricamente— como sujeto actuante, no es sino el lugar de reunión de esos contenidos olvidados y reprimidos, y sólo a causa de éstos tiene una significación práctica. De acuerdo con ese enfoque, es por lo tanto de naturaleza exclusivamente personal,[2] aunque

[1] Aparecido originariamente en el *Eranos-Jahrbuch*, 1934, pág. 179 y sigs. El texto ha sido reelaborado.

[2] En trabajos posteriores, Freud estableció una diferenciación dentro de su enfoque: llamó "ello" a la psique instintiva, y su "superyó" designa la conciencia colectiva, en parte consciente para el individuo, en parte inconsciente (reprimida).

el mismo Freud había visto ya el carácter arcaico-mitológico de lo inconsciente.

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal.* Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo.* He elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino *universal,* es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis,* los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.

La existencia psíquica se reconoce sólo por la presencia de *contenidos conciencializables.* Por lo tanto, sólo cabe hablar de un inconsciente cuando es posible verificar la existencia de contenidos del mismo. Los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados *complejos de carga afectiva,* que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominamos *arquetipos.*

La expresión "arquetipo" se encuentra ya en Filón de Alejandría (*De Opif. mundi,* 69) en quien aparece referida a la *Imago Dei* en el hombre. Igualmente en Ireneo (*Adv. Haer.* 2, 7, 4), que dice: "*mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypos transtulit*". En el *Corpus Hermeticum* (ed. Scott, 1924) Dios es llamado τὸ ἀρχέτυπον φῶς; Dionisio el Areopagita emplea la expresión a menudo, por ejemplo en *De Caelesti Hierarchia,* c. II, 4 (αἱ ἄϋλαι ἀρχετυπίαι), y también en *De Divinis Nominibus,* c. II, 6). En San Agustín no se encuentra la expresión "*archetypus*", pero al hablar de las ideas, dice en *De Div. Quaest.* 46: "*ideae, quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*".[8]

[8] Análogamente es empleada la palabra "*archetypus*" por los alquimistas, así en *Hermetis Trismegisti tract. aur. (Theatr. Chem. 1613, IV, 718): "Ut Deus omnen divinitatis suae thesaurum... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens...*" En Vigenerus (*Tract. de igne et sale. Theatr. Chem.,* 1661, VI, 3) el mundo es "*ad archetypi sui similitudinem factus*" y por eso es denominado "*magnus homo*" ("*homo maximus*" en Swedenborg).

*Archetypus* es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o —mejor aún— primitivos. Sin dificultad también puede aplicarse a los contenidos inconscientes la expresión "*représentations collectives*", que Lévy-Bruhl usa para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, pues en principio se refiere casi a lo mismo. En las *doctrinas tribales* primitivas aparecen los arquetipos en una peculiar modificación. En verdad, aquí ya no son contenidos de lo inconsciente sino que se han transformado en fórmulas conscientes, que son transmitidas por la tradición, en general bajo la forma de la *doctrina secreta*, la cual es una expresión típica de la transmisión de contenidos colectivos originariamente procedentes de lo inconsciente.

Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el *mito* y la *leyenda*. Pero también en este caso trátase de formas específicamente configuradas que se han transmitido a través de largos lapsos. Por lo tanto, el concepto "arquetipo" sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato. Como tal, el arquetipo difiere no poco de la formulación históricamente constituida o elaborada. Especialmente en estadios más elevados de las doctrinas secretas, los arquetipos aparecen en una forma que por lo general muestra de manera inconfundible el influjo de la elaboración consciente, que juzga y que valora. Su manifestación inmediata, en cambio, tal como se produce en los sueños y visiones, es mucho más individual, incomprensible o ingenua que, por ejemplo, en el mito. El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al conciencializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge.[4]

Hemos aclarado qué se entiende por "arquetipo" en relación con el mito, la doctrina secreta y la leyenda. Pero el tema se complica si intentamos examinar a fondo qué es *psicológicamente* un arquetipo. La investigación sobre los mitos se ha conformado

[4] Para ser exactos, debemos distinguir entre "arquetipo" y "representaciones arquetípicas". El arquetipo en sí representa un modelo hipotético, no intuible, como el patrón de comportamiento de la biología. Para este punto véase el capítulo IV de este libro.

hasta ahora con representaciones solares, lunares, meteorológicas, vegetales y con otras nociones auxiliares. Nadie ha entrado a considerar la idea de que los mitos son ante todo manifestaciones psíquicas que reflejan la naturaleza del alma. Poco le importa al primitivo una explicación objetiva de las cosas que percibe; tiene, en cambio, una imperiosa necesidad, o mejor dicho, su psique inconsciente tiene un impulso invencible que lo lleva a asimilar al acontecer psíquico todas las experiencias sensoriales externas. No le basta al primitivo con ver la salida y la puesta del sol, sino que esta observación exterior debe ser *al mismo tiempo un acontecer psíquico*, esto es, que el curso del sol debe representar el destino de un dios o de un héroe, el cual en realidad no vive sino en el alma del hombre. Todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de las lluvias, etc., no son sino alegorías [5] de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales. La proyección es hasta tal punto profunda que fueron necesarios varios siglos de cultura para separarla en cierta medida del objeto exterior. En el caso de la astrología, por ejemplo, se llegó a un absoluto rechazo y condena como herética de esta antiquísima "*scientia intuitiva*", porque no se consiguió establecer una separación entre la caracterología psicológica y las estrellas. Y quien sigue creyendo o vuelve a crer en la astrología cae casi siempre en la vieja creencia supersticiosa en el influjo de los astros, pese a que todo el que sea capaz de hacer un horóscopo debe saber que desde los días de Hiparco de Alejandría se ha mantenido el punto vernal en 0° de Aries, por lo cual todo horóscopo se basa en un zodíaco arbitrario, puesto que desde Hiparco el punto vernal, a causa de la precesión de los equinoccios, se ha corrido hasta el grado inicial de Piscis.

El hombre primitivo es de una subjetividad tan impresionante, que en realidad la primera presunción hubiera debido ser que existe una relación entre el mito y lo psíquico. Su conocimiento de la naturaleza es esencialmente lenguaje y revestimiento ex-

[5] Alegoría es una paráfrasis de un contenido consciente. Símbolo, en cambio, es la mejor expresión posible para un contenido inconsciente, sólo presentido pero aún desconocido.

terior del proceso psíquico inconsciente. Precisamente el hecho de que ese proceso sea inconsciente es lo que hizo que para explicar el mito se pensara en cualquier otra cosa antes que en el alma. Pues no se sabía que el alma contiene todas las imágenes de que han surgido los mitos y que nuestro inconsciente es un sujeto actuante y paciente, cuyo drama el hombre primitivo vuelve a encontrar en todos los grandes y pequeños procesos naturales.[6]

"En tu pecho están las estrellas de tu destino" dice Seni a Wallenstein. Bastaría entonces con conocer algo de ese misterio del corazón para responder a los interrogantes que han ocupado siempre a la astrología. Pero era muy poco lo que de todo eso se comprendía, y no me atrevo a afirmar que, en lo fundamental, la situación sea mejor en la actualidad.

La doctrina tribal es *sagrado-peligrosa.* Todas las doctrinas secretas tratan de aprehender el invisible acontecer psíquico, y todas reivindican para sí la autoridad más elevada. Lo que es verdad en el caso de esas doctrinas primitivas, es más verdadero aún en el caso de las religiones mundiales predominantes. Encierran un saber revelado primario y han expresado en imágenes magníficas los secretos del alma. Sus templos y escritos sagrados proclaman con la imagen y la palabra la doctrina de antiguo consagrada, accesible a todo corazón creyente, a toda visión sensible, a toda meditación exhaustiva. Pero también es cierto que cuanto más bella, más grandiosa, más completa es la imagen que se forma y se transmite, más lejos se aparta de la experiencia individual. Podemos penetrar en la imagen con el sentimiento y la sensibilidad, pero la experiencia primaria se ha perdido.

¿Por qué es la psicología la más joven de las ciencias empíricas? ¿Por qué lo inconsciente no se descubrió mucho antes ni se extrajo su tesoro de imágenes eternas? Sencillamente porque teníamos para todas las cosas del alma una fórmula religiosa mucho más bella y comprensiva que la experiencia directa. Si para muchos la concepción cristiana del mundo se desvanece, ahí están para suplirla los tesoros orientales llenos todavía de maravillas, que pueden alimentar por mucho tiempo el deseo de contemplación y de nuevas vestiduras. Además, esas imágenes

[6] Cf. Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1942.

—sean cristianas, budistas o cualquier otra cosa— son bellas, llenas de misterio y ricas en anticipaciones. Es verdad que cuanto más habituales son para nosotros tanto más las ha desgastado el uso frecuente y les ha dejado sólo la superficialidad trivial con su carácter paradójico casi sin sentido. El misterio del parto virginal o el de la consustanciación del Padre y el Hijo, o la Trinidad, que no es una tríada, ya no dan alas a la fantasía filosófica de nadie. Se han convertido en meros objetos de fe. Por eso no es sorprendente que la necesidad religiosa, la mente creyente y la especulación filosófica del europeo culto se sientan atraídos por los símbolos orientales, por las grandiosas concepciones índicas de la divinidad y los abismos de la filosofía taoísta china, del mismo modo que en otros tiempos el corazón y el espíritu del hombre antiguo fueron cautivados por la idea cristiana. Hay muchos que en un comienzo se entregan a la sugestión del símbolo cristiano, hasta que son envueltos por la neurosis kierkegaardiana o hasta que su relación con Dios, a causa del creciente empobrecimiento del simbolismo, se transforma en una insoportable y tensa relación yo-tú; entonces se rinden a la magia de la fresca foraneidad de los símbolos orientales. Esa rendición no es siempre necesariamente una derrota, sino que puede ser testimonio de la receptividad y la vitalidad de la sensibilidad religiosa. Algo similar se observa en los orientales cultos, que no pocas veces se sienten atraídos por el símbolo cristiano o por la ciencia, tan inadecuada para su espíritu oriental, y llegan incluso a desarrollar una envidiable comprensión en esos campos. El que alguien se rinda a esas imágenes eternas es una cosa normal. Para eso existen. Deben atraer, convencer, fascinar, dominar. Han sido creadas de la materia virgen de la revelación y reflejan la experiencia primera de la divinidad. Por eso abren al hombre al presentimiento de lo divino y al mismo tiempo lo ponen a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad. Estas imágenes hállanse integradas, muchas veces merced a un trabajo secular del espíritu humano, en un sistema de pensamientos ordenadores del mundo, y al mismo tiempo están representadas por una institución poderosa, extendida y de antiguo venerable, llamada Iglesia.

El ejemplo de un místico y solitario suizo, el recientemente canonizado hermano Niklaus von der Flüe, ilustra del mejor modo lo que quiero decir. Su vivencia fundamental es la lla-

mada *visión de la Trinidad*, que lo preocupaba en tal medida que también la pintó o la hizo pintar en la pared de su celda. La visión se encuentra representada en la iglesia parroquial de Sachseln. Trátase de una pintura contemporánea que se ha conservado: es un *mandala* dividido en seis, cuyo centro es el rostro coronado de Dios. Sabemos que el hermano Klaus buscó penetrar en la naturaleza de su visión y dar a su vivencia primordial una forma comprensible para él mismo, guiándose para ello por una obra ilustrada de un místico alemán. Durante años se dedicó a esa tarea. Eso es lo que yo denomino "elaboración" del símbolo. Su meditación sobre la esencia de la visión, influida por el diagrama místico que utilizó como guía lo llevó necesariamente a concluir que había visto a la Santísima Trinidad misma, es decir, el *summum bonum*, el amor eterno. A ello corresponde también la beatífica figura de Sachseln.

Pero la vivencia original había sido totalmente distinta. En su éxtasis se le reveló al hermano un espectáculo tan terrible que su propio rostro se alteró de tal modo que la gente se horrorizó y sintió terror ante él. Lo que él había visto era una visión de la mayor intensidad. Sobre ello escribe Woelflin: "*Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causam dicebat, quod splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem ostentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem.*" [7]

Esa visión suele ser relacionada, con acierto, con la del *Apoc.*, I, 13 y sigs.,[8] con esa imagen propiamente apocalíptica de Cristo, que en cuanto a terrible e inusitada sólo es superada por el monstruoso cordero de siete ojos y siete cuernos (*Apoc.*, V, 7 y sigs.). La relación de esa figura con el Cristo de los Evangelios es muy difícil de comprender. Por eso ya desde época muy temprana encontramos interpretaciones de la misma. En

[7] Fr. Blanke, *Bruder Klaus von Flüe*, 1948, pág. 92 y sigs. Traducción: "Todos los que llegaban hasta él, a la primera mirada eran presa de gran terror. Él mismo solía decir, sobre la causa de este terror, que había visto un esplendor intensísimo que representaba un rostro humano. En el momento en que tuvo esa visión temió que su corazón saltara en pequeños pedazos. Por eso, presa de terror, apartó su cara inmediatamente y cayó en tierra y ése, decía, era el motivo por el cual su cara provocaba terror."

[8] Blanke, *l. c.*, pág. 94.

1508 el humanista Karl Bovillus le escribe a un amigo: "Quiero referirme a un rostro que se le apareció en el cielo una noche iluminada por las estrellas, estando él entregado a la plegaria y la meditación. Vio entonces la figura de un rostro humano, con una expresión *llena de ira y amenazas*", etcétera.[9] Esa interpretación concuerda admirablemente con la amplificación moderna por medio del *Apoc.*, I, 13.[10] También debemos señalar otras visiones: Cristo con la piel de oso, Dios como esposo y esposa y el hermano Niklaus como hijo, etcétera. Todas ellas muestran en parte rasgos muy poco dogmáticos.

Tradicionalmente, la imagen de la iglesia de Sachseln y el símbolo de la rueda en el llamado *Tratado del peregrino (Pilgertraktat)* son relacionados con esa gran visión: el hermano Niklaus mostraba a los peregrinos que lo visitaban la imagen de la rueda. Evidentemente la imagen lo había preocupado. Blanke opina que, pese a la tradición, no existe vínculo alguno entre la visión y la imagen de la Trinidad.[11] Creo que ese escepticismo va demasiado lejos. El interés del hermano por la imagen de la rueda debía de tener algún motivo. Las visiones de ese tipo provocan a menudo caos y disolución (el corazón, que "salta hecho pedazos"). La experiencia enseña que el "círculo protector", el mandala, es el viejo antídoto contra los estados caóticos del espíritu. Por eso es muy comprensible que el hermano estuviera fascinado por el símbolo de la rueda. Asimismo, la interpretación de la visión horrorosa como vivencia de Dios podría no ser desacertada. El que la gran visión se vincule con la imagen de la Trinidad en Sachseln y por lo tanto con el símbolo de la rueda me parece también, por motivos psicológicos, muy probable.

Esa visión poderosamente suscitadora de horror, que había explotado como un volcán en el murdo de la concepción religiosa del hermano sin introducción dogmática ni comentario exegético, hacía necesario un largo trabajo asimilatorio para que fuera posible integrarla en la psique y restablecer de ese modo

[9] P. Alban Stöckli O. M. Cap., *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, 1933, pág. 34.

[10] M. B. Lavaud (*Vie Profonde de Nicolas de Flue*, 1942) hace un magnífico paralelo con un texto del *Horologium Sapientiae*, de Heinrich Seuse, en el cual el Cristo apocalíptico aparece como vengador furioso e iracundo, muy en contradicción con el Jesús del Sermón de la Montaña.

[11] Blanke, *l. c.*, pág. 95 y sigs.

el equilibrio que había sido perturbado. La discusión con esa vivencia se produjo sobre el suelo entonces pétreo del dogma, que mostró su capacidad de asimilación al superar el conflicto transformando algo terriblemente viviente en la bella abstracción de la idea de la Trinidad. Pero la discusión hubiera podido desarrollarse sobre el suelo, tan diferente, de la visión misma y su inquietante realidad, probablemente en detrimento del concepto cristiano de Dios y más aún del mismo hermano, que no hubiera llegado a ser un santo sino quizás un hereje (o un enfermo) y tal vez hubiese terminado su vida en la hoguera.

Este ejemplo pone de manifiesto la utilidad del símbolo dogmático: formula una vivencia psíquica tremenda y peligrosamente decisiva que con razón es denominada a causa de su predominio "experiencia de Dios", de modo tolerable para el poder intelectual del hombre y sin reducir esencialmente el alcance de lo vivenciado ni dañar su eminente significación. El rostro de la ira divina que, en cierto sentido, encontramos también en Jakob Boehme, no se aviene con el Dios del Nuevo Testamento, el amante padre que está en el cielo, por lo cual fácilmente hubiera podido convertirse en fuente de un conflicto íntimo. Tal conflicto hubiera estado de acuerdo con el espíritu de la época —fin del siglo XV—, época de un Nicolás de Cusa, que por medio de su "*complexio oppositorum*" quiso adelantarse al cisma que ya amenazaba. No mucho después, el concepto de Dios que Jehová representa experimentó una serie de renacimientos en el protestantismo. Jehová es un concepto de Dios que contiene opuestos todavía no separados.

El hermano Klaus se puso fuera de lo corriente y lo tradicional: abandonó su hogar y su familia, vivió solo y miró profundamente en el espejo oscuro y así le sobrevino lo maravilloso y lo terrible de la experiencia primordial. En esa situación ejerció su acción una imagen dogmática desarrollada durante muchos siglos: la imagen de Dios como remedio salvador, que lo ayudó a asimilar la fatal irrupción de una imagen arquetípica y a evitar su propio desgarramiento. Angelus Silesius no tuvo tanta suerte; a él el contraste interior lo deshizo, pues en su tiempo habíase ya quebrantado la solidez de la Iglesia, que garantiza el dogma.

Jakob Boehme conoce un Dios de "ira ígnea", un verdadero *absconditus*. Pudo sin embargo conciliar la oposición que sentía

profundamente merced a la fórmula cristiana Padre-Hijo e integrarla así especulativamente dentro de su concepción del mundo, en verdad gnóstica pero en todos los puntos esenciales cristiana; de otro modo se hubiera convertido en un dualista. Pero es indudable que también acudió en su ayuda la alquimia, que desde hacía ya mucho tiempo preparaba secretamente la unificación de los opuestos. Sea como fuere, la oposición dejó claras huellas en su mandala —incluido en su libro *Vierzig Fragen über die Seele*—, que representa la esencia de la divinidad. Ese mandala aparece dividido en una mitad oscura y otra clara, y los semicírculos correspondientes, en lugar de cerrarse, se dan la espalda.[12]

El dogma reemplaza lo inconsciente colectivo formulándolo con gran amplitud, por lo cual, en principio, la forma de vida católica no conoce en ese sentido una problemática psicológica. La vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual. Su vida se manifiesta en la intimidad del alma católica. Lo inconsciente colectivo, como hoy lo llamamos, nunca fue psicológico, puesto que mucho antes de la iglesia católica, ya en los tiempos prehistóricos del neolítico, existieron misterios. Nunca le faltaron a la humanidad imágenes poderosas que le dieran protección contra la vida inquietante de las honduras del alma. Siempre fueron expresadas las figuras de lo inconsciente mediante imágenes protectoras y benéficas que permitían expulsar el drama anímico hacia el espacio cósmico. extraanímico.

La iconoclasia de la Reforma produjo literalmente una brecha en el muro de protección de las imágenes sagradas, que desde entonces fueron desintegrándose una tras otra. Resultaban molestas porque chocaban con la razón que despertaba. Por lo demás, hacía mucho que se había olvidado qué querían decir. ¿Tratábase realmente de un olvido? ¿O quizá nunca se había sabido qué significaban y sólo en la época moderna sintió el hombre protestante que en verdad se ignoraba en absoluto qué se quería decir con el parto virginal, la divinidad de Cristo o las complejidades de la Trinidad? Parecería como si esas imá-

[12] *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950, pág. 96, lámina 3.

genes hubiesen meramente vivido y su existencia viviente hubiera sido simplemente aceptada, sin duda y sin reflexión, del mismo modo como todas las personas adornan árboles de Navidad y ocultan huevos de Pascua sin saber cuál es el sentido de tales costumbres. Las imágenes arquetípicas son ya *a priori* tan significativas, que el hombre nunca pregunta qué podrían en rigor significar. Por eso mueren de tanto en tanto los dioses, porque de repente se descubre que no significan nada, que son inutilidades hechas de madera y de piedra, fabricadas por la mano del hombre. En realidad, en ese momento el hombre sólo descubre que antes nunca había pensado nada sobre sus imágenes. Y cuando comienza a pensar sobre ellas, lo hace con la asistencia de lo que él llama "razón", que por cierto no es más que la suma de sus prejuicios y sus miopías.

La historia de la evolución del protestantismo es una iconoclasia crónica. Cayó un muro tras otro. Y la destrucción no resultó muy difícil una vez que la autoridad de la Iglesia fue quebrantada. Sabemos cómo, tanto en lo pequeño como en lo grande, en lo general como en lo individual, un trozo se desplomó tras el otro y cómo se llegó a la terrible pobreza de símbolos que hoy predomina. De tal modo desapareció también la fuerza de la Iglesia; una fortaleza a la que se le arrebatan sus bastiones y casamatas; una casa a la que se le han arrancado las paredes, dejándola entregada a todos los vientos del mundo y a todos los peligros. El desmigajamiento del protestantismo en varios centenares de denominaciones, lamentable derrumbe que duele al sentimiento histórico, es sin embargo un signo inequívoco de que la intranquilidad subsiste. El hombre protestante ha quedado realmente indefenso, en una situación que horrorizaría al hombre natural. La conciencia ilustrada no quiere saber nada del asunto pero busca silenciosamente en otros lugares lo que se ha perdido en Europa. Se buscan imágenes eficaces, formas de pensamiento que calmen la intranquilidad del corazón y de la mente, y se encuentran entonces los tesoros del Oriente. Contra eso nada hay que objetar. Nadie obligó a los romanos a importar y adoptar en gran escala cultos asiáticos. Si, como algunos dicen, el cristianismo hubiera sido extraño a la naturaleza de los pueblos germánicos y por completo inadecuado para ellos, les hubiera resultado fácil rechazarlo una vez que palideció el prestigio de las legiones romanas.

Se mantuvo porque corresponde al modelo arquetípico existente. Pero con el correr de los siglos se transformó de tal modo que su fundador se asombraría no poco si llegara a conocerlo; y también la forma en que se enseña el cristianismo a los negros o los indios podría dar motivo a algunas consideraciones históricas. ¿Por qué entonces Occidente no habría de asimilar formas orientales? Los romanos iban a Eleusis, Samotracia y Egipto para hacerse iniciar. En Egipto hasta parece haber habido una verdadera corriente turística de ese tipo.

Los dioses de Roma y de la Hélade murieron de la misma enfermedad que nuestros símbolos cristianos. Entonces como ahora, los hombres descubrieron que estaban ante meras palabras en cuyo significado nunca habían pensado. Pero los dioser foráneos todavía tenían *mana* no gastado. Sus nombres eran extraños e incomprensibles y sus hechos sugestivamente oscuros; muy distinto todo de la gastada *chronique scandaleuse* del Olimpo. Los símbolos asiáticos por lo menos no se entendían y por eso no resultaban banales como los dioses tradicionales. En esa época no constituyó problema alguno el que se adoptara lo nuevo tan sin reparo como se dejaba lo viejo.

¿Es eso hoy un problema? ¿Podremos adoptar símbolos ya formados, crecidos en tierras exóticas, bañados en sangre extranjera, nombrados en lenguas extrañas, alimentados en culturas foráneas, desarrollados a través de una historia que no es la nuestra? ¿Podremos adoptarlos así como nos ponemos ropas nuevas? ¿Un mendigo que se cubre con vestiduras reales; un rey que se disfraza de mendigo? Sin duda, es posible. ¿O en alguna parte de nosotros mismos hay el mandato de no representar una comedia, de remendar más bien nuestras propias ropas?

Estoy convencido de que la creciente pobreza de símbolos tiene un sentido. Ese desarrollo tiene una consecuencia interna. Todo aquello en lo cual no se pensaba y que por lo tanto carece de conexión con la conciencia que sigue evolucionando, se ha perdido. Si intentáramos cubrir el vacío que queda con aparatosos ropajes orientales, como hacen los teósofos, seríamos infieles a nuestra propia historia. No es posible empobrecerse hasta llegar a ser un mendigo, para posar después como uno de esos reyes hindúes del teatro. Creo que es mucho mejor reconocer decididamente esa *pobreza espiritual de la falta de*

*símbolos* que simular una posesión cuyos herederos legítimos de ningún modo somos. Somos, sí, los legítimos herederos del simbolismo cristiano, pero de alguna manera hemos malgastado ese patrimonio. Hemos dejado que se desmoronara la casa que nuestros padres construyeron, y ahora intentamos irrumpir en palacios orientales que nuestros padres nunca llegaron a conocer. Quien ha perdido los símbolos históricos y no puede contentarse con "sustitutos", encuéntrase hoy en una situación difícil: ante él se abre la nada, frente a la cual el hombre aparta el rostro con miedo. Peor todavía, el vacío se llena con absurdas ideas políticas y sociales, todas ellas espiritualmente desiertas. Pero quien no se puede conformar con esta pedantesca sabihondez se ve obligado a valerse seriamente de su confianza en Dios, de lo cual la mayoría de las veces sólo resulta un miedo mayor aún. Por cierto, ese miedo no es injustificado, pues el peligro parece ser mayor cuanto más cerca se está de Dios. Es peligroso hacer voto de pobreza espiritual; porque el que es pobre anhela y quien anhela atrae el destino sobre sí. Un refrán suizo lo expresa gráficamente: "Detrás de cada rico hay un diablo, y detrás de cada pobre, dos." Así como en el cristianismo el voto de pobreza mundanal apartó los sentidos de los bienes del mundo, así la pobreza espiritual quiere renunciar a las falsas riquezas del espíritu, para alejarse no sólo de los escasos restos de un gran pasado que hoy se llaman "iglesia" protestante, sino también de todos los atractivos del aroma oriental, para recogerse en sí mismo, allí donde a la fría luz de la conciencia la desnudez del mundo se extiende hasta las estrellas. Esa pobreza la hemos heredado de nuestros padres. Me acuerdo de algo que ocurrió cuando me instruía para la confirmación, dirigido por mi propio padre. Hojeaba una vez mi librito buscando algo interesante, cuando cayeron bajo mi vista ciertos pasajes acerca de la Trinidad. Me interesaron y esperé con impaciencia que nuestras lecciones llegaran a ese punto. Cuando llegó el momento anhelado, mi padre dijo: "Este fragmento lo vamos a saltear, yo mismo no entiendo nada de este asunto". De ese modo desapareció mi última esperanza. Admiré en verdad la honradez de mi padre, pero no por eso pude evitar que desde ese momento me aburriera mortalmente todo palabrerío religioso.

Nuestro intelecto ha hecho conquistas tremendas, pero al mismo tiempo nuestra casa espiritual se ha desmoronado. Estamos

hondamente convencidos de que tampoco con el reflector más nuevo y más grande que se haya construido en Estados Unidos hemos de descubrir empíreo alguno, y sabemos que nuestra mirada ha de vagar desesperada por el vacío muerto de extensiones sin fin. Y nuestra situación no mejora cuando la física matemática nos revela el mundo de lo infinitamente pequeño. Al final desenterramos la sabiduría de todas las épocas y todos los pueblos y descubrimos que todas las cosas más valiosas y elevadas ya han sido dichas hace mucho en el lenguaje más bello. Y entonces, como un niño anhelante, uno tiende las manos hacia allí y cree que si llega a agarrar todo eso también lo poseerá. Pero lo que se llega a poseer ya no vale, y las manos se cansan de agarrar, pues hasta donde alcanza la vista hay más y más riquezas. Todos esos bienes se convierten en agua, y más de un aprendiz de brujo terminó ahogándose en corrientes que él mismo provocó, si antes no cayó en la ilusión salvadora de que una sabiduría es buena y las otras malas. De tales adeptos provienen esos inquietantes enfermos que creen tener una misión profética. Porque la artificial separación entre sabiduría verdadera y sabiduría falsa provoca una gran tensión del alma, y de esa tensión resulta una soledad y una obsesión similares a las del morfinómano, que siempre quiere encontrar camaradas que lo acompañen en su vicio.

Al desaparecer nuestra herencia, el espíritu descendió —como diría Heráclito— de su eminencia ígnea. Pero cuando el espíritu se vuelve más pesado se convierte en *agua*, y así el *intelecto* se apoderó del trono que antes ocupaba el espíritu. El espíritu sí puede atribuirse la *patria potestas* sobre el alma, pero no el terrenal intelecto, que es una espada o un martillo del hombre y no un creador de mundos espirituales, no un padre del alma. Adecuada fue en este punto la dirección de Klages y bastante moderado el restablecimiento del espíritu de que se ocupó Scheler, pues ambos pensadores pertenecen a una época en que el espíritu ya no está arriba sino abajo, en que ya no es fuego sino agua.

El camino del alma que busca al padre perdido, como *Sophia* a *Bythós*, conduce por eso al agua, a ese espejo oscuro que está en su base. Quien ha elegido para sí el estado de pobreza espiritual, verdadera herencia de un protestantismo vivido hasta sus últimas consecuencias, ha alcanzado el camino del alma, que

conduce al agua. Esa agua no es entonces una expresión metafórica sino un símbolo viviente de la oscura psique. Lo ilustraré con un ejemplo, tomado entre muchos:

Un teólogo protestante tuvo repetidas veces el mismo sueño: se encuentra en una pendiente, abajo hay un profundo valle y en éste un lago oscuro. Sabía, en el sueño, que hasta ese momento algo le había impedido acercarse al lago. Pero esta vez resuelve llegar hasta el agua. A medida que se acerca a la orilla, todo se vuelve más oscuro e inquietante y de repente una ráfaga de viento se desliza rápidamente por la superficie del agua. En ese momento se siente poseído por el pánico y despierta.

Este sueño muestra el simbolismo natural. El soñador desciende a sus propias profundidades, y el camino lo conduce a unas aguas misteriosas. Allí ocurre el milagro del lago de Bethseda: desciende un ángel y agita el agua, que entonces adquiere poder curativo. Es necesario el descenso del hombre hasta el lago para provocar el milagro de la vivificación del agua. El hálito del espíritu que sopla sobre ella es empero inquietante, como todo aquello que no es causado por uno mismo o cuya causa se desconoce. Así se pone de manifiesto una presencia invisible, un numen al que no ha dado vida la expectativa humana y que tampoco es producto de la voluntad. Vive por sí mismo, y entonces un estremecimiento asalta al hombre, para el cual el espíritu siempre fue sólo algo en que uno cree, algo que uno hace, algo que está en los libros o de lo cual la gente habla. Por ello, cuando se manifiesta espontáneamente se lo ve como un espectro y el entendimiento ingenuo es presa de un miedo primitivo. Así me describieron los viejos elgonyi de Kenya la acción del dios nocturno, que ellos llaman el "hacedor del miedo". "Llega hasta ti", me dijeron, "como una ráfaga de viento frío, y tú te estremeces; o da vueltas silbando entre el pasto alto"; un Pan africano que en el fantasmal mediodía ronda tocando la flauta y asusta a los pastores.

Así también asustó el hálito del pneuma en el sueño a un pastor, a un pastor de la grey, que en la noche oscura pisó la orilla juncosa del agua del profundo valle del alma. Ese espíritu antes ígneo había bajado hacia la naturaleza, hacia el árbol, la roca y las aguas del alma, como ese viejo del *Zarathustra* de Nietzsche, que cansado de la humanidad se fue al bosque para gruñir junto con los osos en honor del Creador. Si se quiere des-

enterrar el tesoro, la preciosa herencia del padre, hay que recorrer el camino del agua, el camino que siempre desciende. En el himno gnóstico al alma, el hijo es enviado por los padres a buscar la perla perdida de la corona del padre. Esa perla está en el fondo de una profunda fuente cuidada por un dragón, en Egipto, en el concuspicente y ávido mundo de las riquezas físicas y espirituales. El hijo y heredero parte en busca de la joya y se olvida a sí mismo y olvida su tarea en la orgía de los placeres mundanos egipcios, hasta que una carta del padre le recuerda cuál es su deber. Se encamina hacia el agua y se sumerge en las oscuras profundidades de la fuente, en cuyo fondo encuentra la perla que finalmente ofrece a la divinidad suprema.

Este himno, atribuido a Bardesanes, surgió en una época semejante a la nuestra desde más de un punto de vista.[13] La humanidad buscaba y esperaba; y el *pez* de la fuente —*levatus de profundo*— se convirtió en símbolo del Salvador. Mientras escribía estas líneas, recibí una carta de mano desconocida, procedente de Vancuver. El autor está asombrado ante sus sueños, cuyo tema es siempre el agua: "*Almost every time I dream it is about water: either I am having a bath, or the water-closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to got out of water, or I am having a bath and the tub is about to overflow, etcetera.*"

El agua es el símbolo más corriente de lo *inconsciente*. El lago en el valle es lo inconsciente, que en cierto modo está dentro de la conciencia, por lo cual es también designado con frecuencia como lo "subconsciente", a menudo con el desagradable matiz de conciencia de menor valor. El agua es el "espíritu del valle", el dragón del agua del Tao cuya naturaleza es similar al agua, un Yang integrado en el Yin. Psicológicamente agua quiere decir espíritu que se ha vuelto inconsciente. Por eso el sueño del teólogo expresa, con toda razón, que éste junto al agua hubiera podido vivir la acción del espíritu viviente como una curación milagrosa en el lago de Bethseda. El descenso a las profundidades parece preceder siempre al ascenso. Así, por ejemplo, otro teólogo [14] soñó que veía sobre una colina algo comparable a un castillo del Grial. Iba por una calle que en apariencia conducía

[13] San Agustín, *Confes.* Lib. XIII, cap. XXI.

[14] No resulta sorprendente que se trate también del sueño de un teólogo, puesto

justo al pie de la colina y a la subida. Pero al acercarse descubrió con gran decepción que un abismo lo separaba de la colina; era un barranco sombrío y profundo, por el que corría un agua subterránea. Había sí, un sendero escarpado que conducía a las honduras y trepaba penosamente del otro lado. Pero el panorama no tenía nada de atractivo y el soñador despertó. También aquí, el soñador que anhela subir a las claras alturas se enfrenta con la necesidad de sumergirse primero en la oscura profundidad y ese descenso se le revela como una imprescindible condición del ascenso. En esta profundidad amenaza el peligro, que el prudente evita aunque con ello pierde el bien, que un atrevimiento valeroso pero imprudente hubiera hecho posible alcanzar.

El testimonio del soñador choca con una intensa resistencia por parte de la conciencia, para la cual "espíritu" es algo existente sólo en las alturas. Aparentemente, el "espíritu" llega siempre desde lo alto. Para esa concepción espíritu significa libertad suprema, un flotar sobre las profundidades, una liberación de la prisión de lo ctónico y por lo tanto un refugio para todos los timoratos que no quieren "llegar a ser". Pero el agua es terrenalmente palpable, es también el fluido del cuerpo regido por el impulso, es la sangre y la avidez de sangre, es el olor animal y lo corpóreo cargado de pasiones. Lo inconsciente es esa psique que va desde la claridad diurna de una conciencia espiritual y moral hasta ese sistema nervioso denominado *simpático* desde mucho tiempo atrás. Este sistema, que gobierna la percepción y actividad muscular como el sistema cerebro-espinal y por eso no puede controlar el espacio circundante, pero que mantiene en cambio el equilibrio vital sin valerse de órganos sensoriales y que siguiendo secretos caminos no sólo nos da noticias sobre la naturaleza íntima de otra vida sino que también provoca en ella un efecto interno. En ese sentido es un sistema extremadamente colectivo, es la verdadera base de toda *participation mystique*. La función cerebro-espinal, por lo contrario, alcanza su culminación en la separación de las cualidades específicas del yo, y como el medio en que se despliega es sólo el espacio, a través de éste capta invariablemente superfi-

---

que a un pastor su profesión lo lleva a ocuparse del motivo del ascenso. Tiene que hablar tan a menudo del asunto que muy pronto debe llegar al problema de cómo ha de efectuarse su propio ascenso.

cialidades y exterioridades. El sistema cerebro-espinal vivencia todo como exterior, el simpático vivencia todo como interior.

Lo inconsciente es visto comúnmente como una especie de intimidad personal encapsulada, que la Biblia designa como "corazón" y considera, entre otras cosas, punto de origen de todos los malos pensamientos. En las cámaras del corazón habitan los malos espíritus de la sangre, la ira pronta y las debilidades de los sentidos. Así aparece lo inconsciente mirado desde la conciencia. Pero la conciencia parece ser algo dependiente del cerebro, que todo lo separa y todo lo ve aislado, y al ver de ese modo lo inconsciente lo presenta como si no fuera más que *mi* inconsciente. Por eso se cree generalmente que quien desciende a lo inconsciente cae en la estrechez de la subjetividad egocéntrica y en ese callejón sin salida queda librado al asalto de las alimañas que se supone albergan las cavernas del inframundo psíquico.

Es cierto que quien mira en el *espejo* del agua, ve ante todo su propia imagen. El que va hacia sí mismo corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no favorece, muestra con fidelidad la figura que en él se mira, nos hace ver ese rostro que nunca mostramos al mundo, porque lo cubrimos con la *persona*, la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el verdadero rostro. Esa es la primera prueba de coraje en el camino interior; una prueba que basta para asustar a la mayoría, pues el encuentro consigo mismo es una de las cosas más desagradables y el hombre lo evita en tanto puede proyectar todo lo negativo sobre su mundo circundante. Si uno está en situación de ver su propia *sombra* y soportar el saber que la tiene, sólo se ha cumplido una pequeña parte de la tarea: al menos se ha trascendido lo *inconsciente personal*. Pero la *sombra* es una parte viviente de la personalidad y quiere entonces vivir de alguna forma. No es posible rechazarla ni esquivarla inofensivamente. Este problema es extraordinariamente grave, pues no sólo pone en juego al hombre todo, sino que también le recuerda al mismo tiempo su desamparo y su impotencia. A las naturalezas fuertes —¿o hay que decir más bien débiles?— no les gusta esta alusión y se fabrican entonces algún más allá del bien y del mal, cortando así el nudo gordiano en lugar de deshacerlo. Pero tarde o temprano la cuenta debe ser saldada. Hay que confesarse que existen problemas que de ningún modo se pueden resolver con los medios propios. Esta confesión tiene la ventaja de la probi-

dad, de la verdad y de la realidad, y así al asumir esa imposibilidad se ponen las bases para una reacción compensatoria de lo inconsciente colectivo, es decir, que quien reconoce la existencia del problema está inclinado a prestar atención a una ocurrencia útil o percibir ideas que antes no había dejado aparecer. Atenderá quizás a sueños que sobrevienen en tales momentos o reflexionará sobre ciertos acontecimientos que justamente en ese tiempo tienen lugar en nosotros. Si se tiene tal actitud se pueden despertar y captar fuerzas útiles que dormitan en la naturaleza profunda del hombre, pues el desamparo y la debilidad son la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad y para esa situación existe también una respuesta eterna: de lo contrario el hombre hubiera desaparecido hace ya mucho. Una vez que se ha hecho todo lo que se pudo hacer, queda todavía lo que se podría hacer si uno tuviera conocimiento de ello. Pero ¿cuánto sabe el hombre de sí mismo? De acuerdo con todo lo que la experiencia nos muestra, es muy poco. Por eso queda todavía mucho espacio libre para lo inconsciente. Como es sabido, la plegaria requiere una actitud similar y por ello tiene también análogos efectos.

La reacción necesaria y requerida se expresa en representaciones configuradas arquetípicamente. El encuentro consigo mismo significa en primer término el encuentro con la propia sombra. Es verdad que la sombra es un angosto paso, una puerta estrecha, cuya penosa estrechez nadie que descienda a la fuente profunda puede evitar. *Hay que llegar a conocerse a sí mismo para saber quién es uno,* pues lo que viene después de la muerte es algo que nadie espera, es una extensión ilimitada llena de inaudita indeterminación, y al parecer no es ni un arriba ni un abajo, ni un aquí ni un allí, ni mío ni tuyo, ni bueno ni malo. Es el mundo del agua, en el que todo lo viviente queda en suspenso; donde comienza el reino del "simpático", el alma de todo lo viviente; donde yo soy inseparablemente esto y aquello; donde yo vivencio en mí al otro y el otro me vivencia como yo. Lo inconsciente colectivo es cualquier otra cosa antes que un sistema personal encapsulado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo. Soy el objeto de todos los sujetos, en una inversión total de mi conciencia habitual, en la que siempre soy un sujeto que *tiene* objetos. Allí estoy en tal medida incorporado a la más inmediata compenetración universal, que con toda facilidad ol-

vido quién soy en realidad. "Perdido en sí mismo" es una buena expresión para caracterizar este estado. Pero este sí-mismo es el mundo; o un mundo, si una conciencia pudiera verlo. Por eso hay que saber *quién* es uno.

Pero apenas nos toca lo inconsciente ya somos inconscientes, pues nos volvemos inconscientes de nosotros mismos. Este es el peligro primordial que el hombre primitivo, que tan cerca está todavía de ese pleroma, conoce instintivamente, y ante el cual siente terror. Su conciencia es todavía insegura y vacilante, es todavía infantil y apenas despunta sobre las aguas primitivas. Fácilmente puede barrerla una ola de lo inconsciente, y ese hombre olvida entonces quien era él y hace cosas en las cuales ya no se reconoce. Por esa causa temen los primitivos las pasiones incontenidas, ya que en ellas desaparece con facilidad la conciencia y puede tener lugar la *posesión.* De ahí que los esfuerzos de la humanidad se dirijan siempre al *fortalecimiento de la conciencia.* A tal objetivo sirvieron los ritos, las *représentations collectives,* los dogmas; todos ellos fueron diques y muros levantados contra los peligros de lo inconsciente, los *perils of the soul.* Así resulta que el rito primitivo consiste en invocación de los espíritus, exorcismo, conjuro del mal presagio, propiciación, purificación y producción analógica, es decir mágica, del acontecer benéfico.

Estos muros levantados desde los tiempos primitivos sirvieron más tarde como fundamentos de la Iglesia. Y cuando los símbolos envejecen y se debilitan son también estos muros los que se desmoronan. Entonces suben las aguas y catástrofes sin límites sobrevienen a la humanidad. El jefe religioso al que llamaban el Teniente Gobernador loco de los indios pueblos de Taos me dijo una vez: "Los americanos tendrían que dejar de estorbar nuestra religión pues cuando ella desaparezca y nosotros no podamos ayudar al Sol, nuestro padre, a hacer su camino por el cielo, entonces, antes de diez años, algo verán los americanos y el mundo todo: el Sol ya no saldrá más." Esto quiere decir que se hace la noche, se apaga la luz de la conciencia e irrumpe el oscuro mar de lo inconsciente. Primitiva o no, la humanidad está siempre al borde de esas cosas que ella misma hace pero sin embargo no dirige. Todo el mundo quiere la paz y todo el mundo se arma para la guerra de acuerdo con el axioma: *si vis pacem, para bellum;* y esto es sólo *un* ejemplo. La humanidad nada puede contra la

humanidad, y los dioses, ahora más que nunca, le señalan los caminos del destino. Hoy llamamos a los dioses factores, lo que viene de *facere* = hacer. Los factores están detrás de los bastidores del teatro del mundo. Lo mismo en lo grande que en lo pequeño. En la conciencia somos nuestros propios señores; aparentemente somos los "factores" mismos. Pero si cruzamos la puerta de entrada a la sombra descubrimos con terror que somos objetos de factores. El saber eso es decididamente desagradable; pues nada decepciona más que el descubrimiento de nuestra insuficiencia. Y también da motivo a un pánico primitivo, porque cuestiona peligrosamente la supremacía de la conciencia, ese secreto del éxito humano después de que tantas angustias y tanto esfuerzo nos ha costado guardarla y creer en ella. Pero puesto que la ignorancia no encerraría seguridad alguna, sino por lo contrario aumentaría la inseguridad, es mucho mejor tomar conocimiento, pese a todo temor, de cómo estamos amenazados. El planteamiento correcto de un problema es ya la mitad de su solución. En todo caso sabemos, entonces, que el mayor peligro que nos amenaza proviene de la impredictibilidad de la reacción psíquica. Por eso quienes poseen verdadera penetración han entendido ya hace mucho que las condiciones históricas exteriores de cualquier tipo constituyen sólo la ocasión para los peligros realmente amenazadores de la existencia, es decir para las ilusiones políticas, las que han de ser entendidas no como consecuencias necesarias de condiciones externas sino como imposiciones de lo inconsciente.

Esta problemática no es nueva, pues todas las épocas anteriores a nosotros creían aún en alguna forma en dioses. Fue necesario un empobrecimiento sin igual del simbolismo para volver a descubrir a los dioses en forma de factores psíquicos, o sea, como arquetipos. Todavía no se cree en este descubrimiento. Para llegar a convencerse de él es necesaria esa experiencia esbozada en el sueño del teólogo; sólo entonces se experimentará la acción espontánea del espíritu sobre las aguas. Desde que las estrellas cayeron del cielo y nuestros más altos símbolos se desvanecieron, rige la vida secreta en lo inconsciente. Por eso tenemos hoy una psicología y por eso hablamos de lo inconsciente. En una época y en una cultura que tuviesen símbolos, todo eso sería superfluo, y de hecho todavía lo es. Porque los símbolos son espíritu que está por arriba de los hombres, y entonces también el espíritu está por arriba. He ahí por qué sería una temeridad tonta

y sin sentido que un hombre en esas condiciones quisiera experimentar y explorar un inconsciente que no contiene sino el silencioso y no perturbado imperio de la naturaleza. Nuestro inconsciente, por lo contrario, oculta agua vivificada, es decir espíritu que se ha vuelto naturaleza, despertando así a lo inconsciente. El cielo se ha convertido para nosotros en espacio físico, y el empíreo divino no es sino un bello recuerdo. Nuestro "corazón sin embargo arde", y una secreta intranquilidad carcome las raíces de nuestro ser: podríamos preguntar con las palabras del *Völuspâ*:

> "*¿Qué murmura Wotan con la cabeza de Mimir?*
> *Algo hierve ya en la fuente.*"[15]

Nuestro interés por lo inconsciente se ha convertido para nosotros en un problema vital. Nos va en ello nuestro ser o no-ser espiritual. Todos los que han pasado por la experiencia que aparece en el sueño que hemos mencionado, saben que el tesoro descansa en la profundidad del agua e intentarán sacarlo a luz. Para no olvidar nunca quiénes son, no deben perder su conciencia en ninguna circunstancia. Mantendrán firme su situación sobre la tierra; se convertirán de ese modo —siguiendo con la comparación— en *pescadores*, que apresan con red y anzuelo lo que nada en el agua. Si hay tontos bien o mal intencionados que no comprenden qué hacen los pescadores, éstos sin embargo no caen en ninguna confusión respecto del sentido de su obrar, pues el símbolo de su oficio es muchos siglos más viejo que la historia todavía lozana del santo Grial. Pero no todo el mundo es pescador. A veces esa figura queda en su estadio instintivo previo, y es entonces una nutria (recordemos, por ejemplo, los cuentos de hadas de A. H. Schmitz).

Quien mira en el agua ve sin duda su propia imagen, pero por detrás surgen pronto seres vivientes; son peces, inofensivos habitantes de la profundidad —inofensivos, si el lago no fuera para muchos espectral. Son seres acuáticos de un tipo especial. A veces cae en la red del pescador una ondina, un pez femenino, semihumano.[16] Las ondinas son seres seductores:

> "*Medio lo arrastró ella,*
> *medio se tiró él*
> *y no se lo vio más.*"

[15] *Nota bene*, esto fue escrito en 1934.

[16] Cf. Paracelso, *De vita longa*, publicado por Adam von Bodenstein, 1652, y mi comentario en *Paracelsica*, 1942.

La ondina es un grado aun más instintivo de un ser femenino que denominamos *anima*. Hay también sirenas, melusinas,[17] dríades, Gracias e hijas del rey de los alisos, lamias y súcubos, que seducen a los jóvenes y les quitan hasta la última gota de vida. El crítico moralista dirá que esas figuras son proyecciones de estados sentimentales de ansiedad y de fantasías de carácter repudiable. Evidentemente esta apreciación encierra cierta verdad. Pero ¿es toda la verdad? ¿En verdad la ondina es sólo un producto de una atonía moral? ¿No se dan esos seres desde hace mucho, en una época en que la conciencia humana apenas despuntaba y estaba todavía por completo ligada a lo natural? Ya en un principio había espíritus en el bosque, en el campo y en las corrientes de agua, mucho antes de que existiera el problema de la conciencia moral. Además esos seres eran tan temidos que sus aspectos eróticos algo notables sólo son relativamente característicos. La conciencia era en ese entonces mucho más simple, y su patrimonio era irrisoriamente pequeño. Muchísimo de lo que hoy experimentamos como componente de nuestra naturaleza psíquica, en los primitivos juguetea todavía en la vasta pradera, alegremente proyectado.

En realidad, la palabra "proyección" es inadecuada, pues nada ha sido sacado de la psique y arrojado al exterior, sino que más bien la psique ha llegado, por una serie de *actos de introyección*, a la complejidad que hoy le conocemos. Su complejidad ha aumentado proporcionalmente a la desespiritualización de la naturaleza. Una inquietante gracia de antaño se llama hoy "fantasía erótica", y complica penosamente nuestra vida anímica. Nos sale al encuentro como una ondina; es además como un súcubo; tiene muchas figuras y se transforma como una bruja y muestra una insoportable autonomía, impropia de un contenido psíquico. A veces provoca fascinaciones, que pueden hacer frente al mejor exorcismo, y estados de angustia más intensos que los que cualquier aparición del diablo podría causar. Es un ser bromista que con múltiples transformaciones y disfraces se nos cruza en el camino, nos da todo tipo de chascos, nos

[17] Cf. con la imagen del adepto en el *Liber Mutus* de 1677. El adepto pesca y saca una *ondina*. Por el contrario su *soror mystica* apresa *pájaros* con su red. Esos pájaros representan el *animus*. La idea del *anima* se encuentra repetidas veces en la literatura de los siglos XVI y XVII, por ejemplo en Richardus Vitus, Aldrovandus y el comentarista del *Tractatus Aureus*. Véase mi ensayo sobre el "Rätsel von Bologna", *Festschrift für Dr. A. Öri*, 1945.

causa ilusiones felices y desgraciadas, depresiones y éxtasis, pasiones incontenidas, etc. Ni siquiera en el estado de introyección racional pierde la ondina su carácter travieso. La bruja no ha dejado de preparar su filtro de amor y de muerte, pero su veneno mágico se ha refinado convirtiéndose en intriga y autoengaño, resultando así invisible pero no menos peligroso.

Pero, ¿cómo nos atrevemos a llamar *anima* a esa sílfide? *Anima* quiere decir alma y designa algo muy maravilloso e inmortal. Pero eso no siempre fue así. No hay que olvidar que este tipo de alma es una representación dogmática que persigue el fin de conjurar y atrapar algo inquietantemente espontáneo y vivo. La palabra alemana *Seele* (alma) tiene, a través de la forma gótica *saiwalô*, un parentesco muy cercano con la voz griega αἰόλος que quiere decir "agitado, móvil" e "irisado", algo así como una mariposa —en griego ψυχή— que se bambolea ávida de flor en flor y vive de miel y de amor. En la tipología gnóstica el ἄνθρωπος ψυχικός (el hombre psíquico) es inferior al πνευματικός (el hombre espiritual), y finalmente existen también almas malas que deben arder en el infierno para toda la eternidad. Asimismo, el alma por completo inocente del recién nacido que no ha recibido el bautismo está sin embargo privada de la visión de Dios. Entre los primitivos es hálito de vida (de allí *anima*) o llama. Bien dice una palabra del Señor no canónica: "Quien está cerca de mí, está cerca del fuego." En Heráclito el alma en su estadio supremo es ígnea y seca, porque ψυχή tiene muy cercano parentesca con "hálito fresco" —ψύχειν significa respirar, soplar; ψυχρός y ψῦχος significan frío, fresco, húmedo—.

Un ser animado es un ser vivo. El alma es lo vivo en el hombre, lo vivo y causante de vida por sí mismo; por eso insufló Dios un hálito viviente en Adán para hacerlo vivir. El alma, con astucia y juego engañoso, arrastra a la vida la inercia de la materia que no quiere vivir. Convence de cosas increíbles para que la vida sea vivida. Está llena de trampas para que el hombre caiga, toque la tierra, y allí se enrede y se quede, y de ese modo la vida sea vivida; igual como ya Eva en el Paraíso no pudo dejar de convencer a Adán de la bondad de la manzana prohibida. Si no fuera por la vivacidad y la irisación del alma, el hombre se hubiera detenido dominado por su mayor pasión,

la inercia.[18] Un cierto tipo de racionalidad es su abogado, y un cierto tipo de moralidad le da su bendición. Pero el tener alma es el atrevimiento de la vida, porque el alma es un demonio dispensador de vida, que juega su juego élfico por debajo y por arriba de la existencia humana, y por ello dentro del dogma es amenazado y propiciado con penas y bendiciones unilaterales, que van mucho más allá del mérito que puede alcanzar el hombre. El cielo y el infierno son destinos del alma y no del hombre civilizado, que con su flaqueza y timidez no sabría qué hacer en una Jerusalén celestial.

El *anima* no es el alma del dogma, no es una *anima rationalis*, porque ese es un concepto filosófico y el *anima* es un arquetipo natural que subsume de modo satisfactorio todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la religión y del lenguaje. Es un "factor" en el sentido propio de la palabra. No es posible crearla, sino que es el *a priori* de los estados de ánimo, reacciones, impulsos y de todo aquello que es espontáneo en la vida psíquica. Es algo viviente por sí, que nos hace vivir; una vida detrás de la conciencia, que no puede ser totalmente integrada en ésta y de la cual, antes bien, procede la conciencia. Pues en última instancia la vida psíquica es en su mayor parte algo inconsciente y rodea a la conciencia por todos los costados. Este pensamiento resulta obvio no bien uno se da cuenta de la preparación inconsciente que es necesaria para tener conciencia de una percepción sensorial.

Pese a que parecería que el *anima* abarcara la totalidad de la vida psíquica inconsciente, el *anima* es sin embargo sólo *un* arquetipo entre muchos otros. No es entonces lo que caracteriza sin más ni más lo inconsciente. Es sólo un aspecto de éste. Esto ya se pone de manifiesto en el hecho de que sea femenina. Lo que no es yo, es decir lo que no es masculino, es muy probablemente femenino, y como el no-yo es experimentado como no correspondiente al yo, y por lo tanto como exterior, la imagen del *anima*, por consiguiente, es proyectada por regla general sobre mujeres. Cada sexo lleva dentro de sí en cierta medida al otro sexo, pues biológicamente sólo la mayor cantidad de genes masculinos decide la gestación de la masculinidad. Según parece,

[18] F. de La Rochefoucauld, *Pensées LIV*.

el número menor de genes femeninos da lugar a un carácter femenino, el que sin embargo permanece inconsciente a consecuencia de la inferioridad numérica de esos genes.

Con el arquetipo del *anima* entramos en el reino de los dioses, o sea en el campo que se ha reservado la metafísica. Todo lo que el *anima* toca se vuelve numinoso, es decir incondicionado, peligroso, tabú, mágico. Es la serpiente en el Paraíso del hombre inofensivo, lleno de buenos propósitos y buenas intenciones. Proporciona las razones convincentes contra la atención a lo inconsciente. Es que esta atención destruiría inhibiciones y desataría fuerzas que mejor sería dejar en lo inconsciente. Como de costumbre, tampoco aquí está totalmente equivocada, ya que *la vida en sí no es algo solamente bueno* sino también algo malo. Al querer el *anima* la vida, quiere lo bueno y lo malo. En el reino élfico de la vida no existen esas categorías. Tanto la vida corporal como la psíquica cometen la indiscreción de arreglarse mucho mejor y de estar más sanas sin la moral convencional. El *anima* cree en el καλὸν χἀγαθόν, que es un concepto primitivo, antes que en las oposiciones posteriormente halladas entre la estética y la moral. Fue necesaria una larga diferenciación cristiana para que resultara claro que lo bueno no siempre es bello y que lo bello no es necesariamente bueno. La paradoja que representa esa pareja de conceptos causa tan pocas dificultades a los antiguos como a los primitivos. El *anima* es conservadora y retiene en forma exasperante las características de lo humano más antiguo. Gusta por ello de aparecer con vestiduras históricas, con especial predilección por Grecia y Egipto. Buenos ejemplos de esto son los "clásicos" Rider Haggard y Pierre Benoît. Asimismo, el sueño del Renacimiento, la *Ipnerotomachia de Poliphilo* [19] y el *Fausto* de Goethe han calado hondo en la antigüedad para hallar *le vrai mot de la situation.* El primero conjuró a la reina Venus, el último a la Helena troyana. En cuanto al *anima* en el mundo de la literatura burguesa y romántica, Aniela Jaffé [20] trazó un cuadro viviente del tema. No queremos aumentar el número de testigos insospechables por más que den materia y suficiente simbolismo auténtico e intencionado para fecundar grandemente nuestra meditación. Para apreciar cómo

[19] Cf. Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo,* 1947.
[20] "Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen 'Das Goldene Topf'", en *Gestaltungen des Unbewussten,* 1950, pág. 239 y sigs.

aparece el *anima* en la sociedad moderna, me parece el mejor ejemplo la *Helen of Troy* de Erskine. No carece de profundidad, pues en todo lo que es realmente viviente está el hálito de la eternidad. *Anima* es vida más allá de todas las categorías, por eso puede prescindir también de la injuria y la alabanza. La reina del cielo y la muchachita engañada por la vida, ¿se ha pensado alguna vez qué pobre destino ha sido elevado y puesto entre las estrellas divinas con la leyenda de María?

La vida sin sentido y sin norma, que no se satisface a sí misma con su propia plenitud, es algo que provoca el terror y la defensa en el hombre integrado en una civilización. Y no se puede decir que él esté equivocado, pues esa vida es la madre de todo sinsentido y de toda tragedia. Por eso el hombre mortal, con su poderoso instinto animal, está en lucha desde un principio con el alma y sus demonios. Si ésa fuera unívocamente sombría, el caso sería sencillo. Pero lamentablemente la situación no es ésa, pues la misma *anima* puede también aparecer como ángel de la luz, como *psychopompos* que indica el camino hacia el más alto significado, tal como lo muestra el Fausto.

Si la discusión con la sombra es la prueba que consagra oficial al aprendiz, la discusión con el *anima* es la prueba que consagra maestro al oficial. Porque la relación con el *anima* es una prueba de coraje y una ordalía del fuego para las fuerzas morales y espirituales del hombre. No hay que olvidar que en el caso del *anima* se trata de situaciones psíquicas de las que se podría decir que nunca antes fueron patrimonio del hombre, pues en calidad de proyecciones se mantenían en su mayor parte fuera del dominio psíquico de éste. Para el hijo el *anima* está ligada al predominio de la madre y esto hace que a veces quede un lazo sentimental que dura toda la vida, perjudicando grandemente el destino del hombre o por lo contrario dándole alas a su coraje para osadas acciones. Al hombre antiguo el *anima* se le aparece como diosa o como bruja; el hombre medieval, en cambio, ha transformado a la diosa en Reina del cielo y Madre Iglesia. El mundo desimbolizado del protestante ha producido en primer término un sentimentalismo enfermizo y luego una acentuación del conflicto moral, que por un desenvolvimiento lógico, y sin duda a causa de su carácter intolerable, conduce al "más allá del bien y del mal" de Nietzsche. En los centros civilizados se manifiesta ese estado en la creciente inseguridad

del matrimonio. La proporción de divorcios en Estados Unidos ha sido igualada, cuando no superada, en muchos lugares de Europa. Ello demuestra que el *anima* es proyectada preferentemente sobre el otro sexo, de donde surgen complicadas relaciones. Ese hecho ha conducido, y no en pequeña medida debido a sus consecuencias patológicas, al nacimiento de la psicología moderna, que en su forma freudiana sostiene la opinión de que la base fundamental de todas las perturbaciones es la sexualidad, teoría que aguza todavía más el conflicto ya existente.[21] En realidad se confunde la causa con el efecto. De ningún modo la perturbación sexual es la causa de los trastornos neuróticos, sino que es como éstas uno de los efectos patológicos que resultan de una falla en la adaptación de la conciencia. Tal falla se produce al enfrentarse la conciencia con una situación y una tarea, a la altura de la cual todavía no ha llegado; no comprende entonces en qué forma ha cambiado su mundo y qué actitud debería tomar para estar nuevamente adaptada. Como dice la traducción de una estela coreana: *Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas.*

Ni en el caso de la sombra ni en el del *anima* basta con conocer estos conceptos y meditar sobre ellos. No es posible vivenciar su contenido por una penetración sentimental o sensible. De nada sirve aprender de memoria una lista de los arquetipos. Los arquetipos son complejos de vivencias, que aparecen fatalmente, o sea que fatalmente comienza su acción en nuestra vida personal. El *anima* ya no se nos enfrenta como diosa sino, en ciertas circunstancias, como nuestro equívoco más personal o nuestro mejor atrevimiento. Cuando un sabio de grandes méritos, anciano de setenta años, abandona a su familia y se casa con una artista pelirroja que anda por los veinte años, entonces sabemos que los dioses han tomado una víctima. Así se manifiesta en nosotros la existencia de una fuerza demoníaca preponderante. Hasta hace poco hubiera sido fácil hacer matar a esa joven por bruja.

Según mi experiencia, hay muchas personas de cierta inteligencia y cultura que comprenden fácilmente la idea de *anima* y su autonomía, y asimismo el fenómeno del *animus* en las mu-

[21] He desarrollado detalladamente mi punto de vista en mi libro: *Die Psychologie der Übertragung*, 1946. [Hay versión castellana: *La psicología de la transferencia*, Bs. As., Paidós, 1954.]

jeres. En este aspecto, los psicólogos tienen que superar muchas dificultades porque no se ven obligados a enfrentarse con las complejas situaciones que caracterizan a la psicología de lo inconsciente. Si al mismo tiempo son médicos, los estorba su modo sómato-psicológico de pensamiento, que los lleva creer que podrán expresar los procesos psíquicos por medio de conceptos intelectuales, biológicos o fisiológicos. Pero la psicología no es biología ni fisiología ni ninguna otra ciencia, sino precisamente un saber sobre la psique.

La imagen del *anima* que hasta ahora he trazado no es completa. Es verdad que el *anima* es impulso vital, pero además tiene algo extrañamente significativo, algo así como un saber secreto o sabiduría oculta, en notable oposición con su naturaleza élfica irracional. Quisiera aquí referirme nuevamente a los autores antes citados. A su Ella, Rider Haggard la llama "hija de la sabiduría"; la reina de la Atlántida de Benoît tenía una selecta biblioteca, de la que formaba parte uno de los libros perdidos de Platón. La Helena troyana fue rescatada en su reencarnación por el sabio Simon Magus de un burdel en Tiro y lo acompañó en su viaje. A propósito no mencioné en primer término este aspecto desde todo punto de vista característico del *anima*, porque del primer encuentro con ésta se puede inferir cualquier cosa antes que sabiduría.[22] Tal aspecto se manifiesta sólo a quien discute con el *anima*. Sólo ese pesado trabajo deja ver en medida creciente[23] que por detrás del juego cruel con el destino humano hay algo así como una secreta intención que parece corresponder a un conocimiento superior de las leyes de la vida. Hasta lo que es al comienzo inesperado, lo caótico inquietante, oculta un sentido profundo. Y cuanto más se reconoce ese sentido, tanto más pierde el *anima* su carácter impulsivo y compulsivo. Poco a poco se van levantando diques contra el caudal del caos; porque lo que tiene sentido se separa de lo sin sentido y al dejar de identificarse sentido y sin sentido la fuerza del caos se debilita y el sentido queda dotado con la fuerza del sentido y el sin sentido con la fuerza del sin sentido. Surge entonces un nuevo cosmos. Con esto no nos referimos a

22 Me remito aquí a ejemplos literarios accesibles a todos y no al material clínico. Para lo que nos proponemos basta perfectamente el ejemplo literario.

23 Me refiero a la discusión con los contenidos de lo inconsciente en general. Esto representa la gran tarea del proceso de individuación.

un nuevo descubrimiento de la psicología médica sino a la antiquísima verdad de que de la plenitud de las experiencias vitales surge igual enseñanza que la que el padre transmite al hijo.[24]

La sabiduría y el desatino no sólo aparecen en la naturaleza élfica como una y la misma cosa, sino que son una y la misma cosa mientras son representados por el *anima*. La vida es desatinada y significativa. Y si no se toma lo desatinado a risa y no se especula sobre lo significativo, entonces la vida es banal; entonces todo tiene una dimensión mínima. Entonces existe sólo un pequeño sentido y un pequeño sin sentido. En rigor nada tiene significado, pues cuando no existía ningún hombre pensante no había nadie que interpretara los fenómenos. Sólo tiene significado lo no comprensible. El hombre ha despertado en un mundo que no comprende, y por eso trata de interpretarlo.

Así, el *anima* y con ella la vida carecen de significado en tanto no ofrecen interpretación alguna de sí mismas. Pero tienen sin embargo una naturaleza interpretable, ya que en todo *caos hay cosmos y en todo desorden hay un orden secreto, en* toda arbitrariedad hay ley permanente, porque todo lo que actúa descansa sobre su opuesto. Para darse cuenta de eso es necesario contar con la inteligencia discriminadora del hombre, que descompone todo en juicios antinómicos. Si discute con el *anima*, la caótica arbitrariedad de ésta le da ocasión para sospechar un orden secreto, para intuir, más allá de ella misma, un designio, un significado o una intención o incluso —nos sentiríamos tentados de decir— para postular tal cosa. Pero esto no sería verdad. Pues en realidad quien pasa por este trance no cuenta con una fría reflexión, ni tampoco con la ayuda de ciencia o filosofía alguna y la doctrina religiosa tradicional auxilia sólo muy limitadamente; uno está envuelto y enredado en el vivir sin objetivo, y el juicio con todas sus categorías se muestra impotente. La interpretación humana falla, pues ha surgido una situación vital turbulenta, a la que ninguna dotación de sentido se adecua. Es un momento de derrumbe. Sobreviene un hundimiento en una última profundidad, como apropiadamente dice Apuleyo: *ad instar voluntariae mortis*. No es una renuncia artificiosamente querida a la propia capacidad sino impuesta por la naturaleza; no es una sujeción y humillación moral-

24 Para esto constituye un buen ejemplo el opúsculo de G. Schmaltz, *Östliche Weisheit und Westliche Psychoterapie*, 1951.

mente adornada y voluntaria, sino una derrota completa e inequívoca, coronada por el miedo pánico de la desmoralización. Cuando todos los apoyos y muletas se han roto, y ya no hay detrás de uno seguridad alguna que ofrezca protección, sólo entonces se da la posibilidad de tener la vivencia de un arquetipo que hasta ese momento se había mantenido oculto en esa carencia de sentido cargada de significado que es propia del *anima*. *Es el arquetipo del significado, así como el* anima *representa el arquetipo de la vida.* Sin duda el significado nos parece el primero de los sucesos, porque suponemos con cierta razón que somos nosotros mismos los que lo otorgamos, y, también con razón, creemos que el gran mundo puede existir sin ser interpretado.

Pero, ¿cómo otorgamos significado? ¿De dónde lo tomamos en última instancia? Nuestras formas de otorgar significado son categorías históricas que se pierden en una oscura antigüedad, hecho este que habitualmente no se advierte como es debido. Las interpretaciones utilizan ciertas matrices lingüísticas, que también provienen de imágenes arcaicas. Podemos tomar este problema en el punto en que queramos; siempre caemos en la historia del lenguaje y de los temas, lo que siempre nos hace volver directamente al mundo primitivo poblado de milagros. Tomemos, por ejemplo, la palabra *idea.* Tiene su origen en el concepto de εἶδος de Platón, y las ideas eternas son imágenes primordiales, que se mantienen ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ (en un lugar supraceleste) como formas eternas trascendentes. El ojo del vidente las ve como *imagines et lares* o como imágenes del sueño y de la visión reveladora. O tomemos el concepto de energía, que se refiere a un acontecer físico. Anteriormente fue el fuego arcano de los alquimistas, el flogisto, la fuerza calórica inherente a la materia, o también el calor primordial de los estoicos o el heraclíteo πῦρ ἀεὶ ζῶον (el fuego eternamente viviente), que tan cerca está de la concepción primitiva de una fuerza viviente universalmente difundida, una fuerza que provoca el crecimiento y cura mágicamente, llamada por lo general *mana.*

No quiero acumular ejemplos innecesariamente. Basta con saber que no existe *una sola* idea o concepción esencial que no posea antecedentes históricos. Todas se basan en última instancia en formas primitivas arquetípicas, que se hicieron patentes en una época en que la conciencia todavía no pensaba sino que

*percibía*. El pensamiento era objeto de la percepción interna; no era pensado sino experimentado como fenómeno, algo así como oído o visto. El pensamiento era esencialmente revelación, no era algo que se descubría sino algo que se imponía o que convencía por su facticidad inmediata. El pensar precede a la conciencia del yo primitiva, y ésta es antes su objeto que su sujeto. Pero tampoco nosotros hemos llegado a la cima última de la conciencialidad y por lo tanto tenemos también un pensar preexistente, del cual no nos percatamos mientras nos protejan símbolos tradicionales, lo que traducido al lenguaje de los sueños equivale a decir: mientras el padre o el rey no hayan muerto.

Quisiera mostrar con otro ejemplo cómo lo inconsciente "piensa" y prepara soluciones. Se trata del caso de un joven estudiante de teología, al que no conozco personalmente. Tenía dificultades con su convicción religiosa, y en esa época tuvo el siguiente sueño: [25] se encontraba de pie frente a un bello anciano, que estaba totalmente vestido de negro. Sabía que era el mago *blanco*. Este anciano le dirigió un largo discurso, del cual ya no podía acordarse. Había retenido sólo las últimas palabras: "Y para ello necesitamos la ayuda del mago *negro*". En ese momento se abrieron las puertas y entró un anciano muy parecido, con la sola diferencia de que estaba vestido de *blanco*. Habló al mago blanco diciéndole: "Necesito tu consejo", pero echó una interrogante mirada de costado sobre el soñador, por lo cual el mago blanco dijo: "Puedes hablar tranquilo, es un inocente". Entonces el mago negro comenzó a relatar su historia: Venía de un país lejano, donde había sucedido algo extraño. El país era gobernado por un rey anciano, que sintió que se acercaba su muerte. El —el rey— se buscó entonces un sepulcro. En ese país había justamente gran cantidad de sepulcros de una época antigua, y el rey eligió para sí el más bello. De acuerdo con la leyenda allí estaba enterrada una doncella. El rey hizo abrir el sepulcro para adaptarlo a su objetivo. No bien los huesos que allí se encontraban fueron expuestos al aire, repentinamente cobraron vida y se transformaron en un caballo negro, que en el mismo momento huyó hacia el desierto y allí desapareció. El —el mago negro— se había enterado de esta

[25] Ya he mencionado este sueño en *Symbolik des Geistes*, 1948, pág. 16 y sigs., y en *Psychologie und Erziehung*, 1946, pág. 96, como ejemplo de un "gran" sueño, pero sin otro comentario. [De esta última obra hay versión castellana: *Psicología y educación*, Bs. As., Paidós, 1950.]

historia y se había puesto inmediatamente a seguir al caballo. En muchos días de viaje, siempre siguiendo el camino del caballo, llegó al desierto y lo atravesó hasta el otro borde, donde el pasto recomenzaba. Allí encontró al caballo paciendo, y también allí hizo el hallazgo que hacía necesario el consejo del mago blanco; allí había encontrado las llaves del Paraíso y ahora no sabía qué iba a suceder. En ese momento apasionante despertó el soñador.

A la luz de las explicaciones precedentes, el sentido del sueño es fácil de descubrir: el rey anciano es el símbolo conductor que quiere entregarse al descanso eterno, y precisamente en el mismo lugar en el que ya están enterradas similares "dominantes". Su elección recae justamente sobre el sepulcro del *anima*, la que duerme el sueño de la muerte como otra bella durmiente del bosque, mientras un principio legítimo (príncipe o *princeps*) regula y expresa la vida. Pero el rey llega a su fin [26] y entonces ella vuelve a cobrar vida y se transforma en el caballo negro, que ya en la alegoría platónica expresa el carácter indómito de la naturaleza apasionada. Quien lo sigue llega al desierto, a la tierra salvaje, alejada del hombre, y que es imagen del aislamiento espiritual y moral. Pero allí están las llaves del Paraíso. ¿Qué es entonces el Paraíso? Evidentemente el jardín del Edén con su árbol de dos caras, el árbol de la vida y del conocimiento, y sus cuatro corrientes. En la concepción cristiana, también la ciudad celestial del Apocalipsis, al igual que el jardín del Edén, es pensada como mandala. Pero el mandala es un símbolo de la individuación. El mago negro es entonces quien encuentra la clave para la solución de las dificultades religiosas que pesan sobre el soñador; la llave que abre el camino a la individuación. La oposición desierto-Paraíso representa así la otra oposición aislamiento-individuación o llegar-a-ser-sí-mismo. Este fragmento del sueño es una paráfrasis digna de atención del proverbio de Jesús completado y publicado por Hunt y Grenfall, en el cual los animales muestran el camino al reino de los cielos y en cuya admonición dice "Por lo tanto reconoceos a vosotros mismos, pues vosotros sois la ciudad y la ciudad es el reino". Además es también una paráfrasis de la serpiente del Paraíso, que persuadió a los primeros padres para que pecaran, y que en el desarrollo

[26] Cf., el tema del "rey anciano" en la alquimia.

posterior condujo a la salvación del género humano por el hijo de Dios. Como es sabido, esta relación causal dio lugar a la identificación ofítica de la serpiente con el *Soter* (Salvador, Redentor). El caballo negro y el mago negro son —y esto es un moderno bien del espíritu— elementos cuasi malos, cuya relatividad con respecto al bien está indicada por el cambio de vestiduras. Ambos magos son los dos aspectos del *anciano* del maestro e instructor superior del arquetipo del espíritu, que simboliza el sentido preexistente, oculto en la vida caótica. Es el padre del alma, y sin embargo el alma es, como por milagro, su madre-virgen; y por eso fue designado por los alquimistas como el "antiquísimo hijo de la madre". El mago negro y el caballo negro corresponden al descenso a la oscuridad que aparece en los sueños anteriormente citados.

¡Qué lección más insoportablemente penosa para un joven estudiante de teología! Por fortuna no se dio cuenta de que el padre de todos los profetas le había hablado en su sueño y había puesto a su alcance un gran secreto. Asombra el que estos sucesos sean tan inconducentes. ¿Por qué esta disipación? A esta pregunta debo responder en verdad que no sabemos cuál ha sido a la larga la acción de este sueño sobre el estudiante, pero también debo agregar que, al menos a mí, este sueño me ha dicho mucho. No podría perderse, aun no habiéndolo comprendido el soñador.

El maestro de este sueño es evidentemente un intento de representar el bien y el mal en su función común, probablemente como respuesta al conflicto moral aún no solucionado del alma cristiana. Con la característica relativización de los opuestos se produce un acercamiento a las ideas orientales, al Nirvana de la filosofía india, el liberarse de los opuestos, que aparece como una posibilidad de solución que concilia el conflicto. Qué peligrosamente llena de sentido es la relatividad oriental del bien y del mal, se pone de manifiesto en la pregunta índica de la sabiduría: "¿Quién necesita más tiempo para llegar a la perfección, quién ama a Dios o quién lo odia?" La respuesta es: "Aquel que ama a Dios, necesita siete reencarnaciones para llegar a la perfección, y aquel que odia a Dios, sólo necesita tres, porque el que lo odia pensará más en El que el que lo ama". El liberarse de los opuestos supone una equivalencia funcional entre éstos, contraria a nuestra sensibilidad cristiana. Pero tal como podemos ver en

el sueño que hemos tomado como ejemplo, la acordada cooperación de los opuestos morales es sin embargo una verdad natural, que, como lo muestra con la mayor claridad la filosofía taoísta, es reconocida naturalmente en Oriente. Por lo demás, también en la tradición cristiana existen ciertas manifestaciones cercanas a este punto de vista; un ejemplo es la parábola del mayordomo infiel. En este aspecto nuestro sueño no representa un caso único, pues la tendencia a relativizar los opuestos es una característica propia de lo inconsciente. Pero hay que agregar enseguida que esto sólo se verifica en casos de sensibilidad moral muy aguda; en otros casos lo inconsciente puede remitir inexorablemente a la incompatibilidad de los opuestos. En general tiene un punto de vista relativo a la actitud consciente. Por eso se puede decir que nuestro sueño supone las convicciones y dudas específicas de una conciencia teológica de observancia protestante. Esto significa que la manifestación está limitada dentro de un cierto sector de problemas. Pero aun pese a que esto hace que disminuya su validez, el sueño demuestra la superioridad del punto de vista de lo inconsciente. En consecuencia su sentido se expresa adecuadamente como la opinión y la voz de un mago blanco, que en todos los aspectos está muy por encima de la conciencia del soñador. El mago es sinónimo del anciano adivino, que se retrotrae en línea directa hasta la figura del hechicero de la sociedad primitiva. Es, como el *anima*, un demonio inmortal, que atraviesa con la luz del sentido las oscuridades caóticas de la vida. Es el iluminador, el instructor y maestro, un *psychopompos* (conductor del alma), cuya personificación no pudo eludir ni siquiera el mismo Nietzsche, el "destructor de las Tablas", pues hizo de la encarnación de éste en Zarathustra el espíritu superior de una época casi homérica, el portador y vocero de su propia iluminación y arrebato "dionisíacos". Es cierto que Dios había muerto para él, pero el demonio de la sabiduría se convirtió en algo así como su doble viviente; tal como él dice:

*"Uno se convirtió en dos,*
*y Zarathustra pasó a mi lado."*

Zarathustra es para Nietzsche más que una figura poética, es una confesión involuntaria. También él se había extraviado en la oscuridad de una vida apartada de Dios, descristianizada, y por eso llegó hasta él el iluminador y revelador, como fuente par-

lante de su alma. De allí proviene el lenguaje hierático de Zarathustra, pues ése es el estilo de este arquetipo.

En la vivencia de este arquetipo el hombre moderno experimenta al más arcaico tipo de pensamiento como una actividad autónoma, de la cual se es objeto. Hermes Trismegistos o el Thoth de la literatura hermética, Orfeo, el Poimandres y el Poimen de Hermas —que está vinculado con el anterior—[27] son formulaciones de la misma experiencia. Si el nombre "Lucifer" no estuviera ya afectado por un prejuicio, sería muy adecuado para este arquetipo. Por eso me he contentado con denominarlo arquetipo del *anciano sabio*, o del *significado*. Como todos los arquetipos, éste tiene también un aspecto positivo y un aspecto negativo, sobre lo cual no quisiera entrar en detalles. El lector puede encontrar una detallada exposición de la doble faz del "anciano sabio" en mi artículo sobre la fenomenología del espíritu en los cuentos de hadas.[28]

Los tres arquetipos de que he hablado hasta aquí: la sombra, el *anima* y el anciano sabio, en la experiencia directa se presentan personificados. En lo anterior he tratado de explicar de qué precondiciones psicológicas generales surge su experiencia. Pero lo que comuniqué fueron sólo racionalizaciones abstractas. En rigor se hubiera podido, o más bien se hubiera debido, dar una descripción del proceso, tal como se presenta en la experiencia directa. En el curso de ese proceso, se presentan los arquetipos como personalidades actuantes en los sueños y fantasías. El proceso mismo se presenta en otro tipo de arquetipos, que en general podrían designarse como arquetipos de la transformación. Estos no son personalidades, sino más bien situaciones, lugares, medios, caminos, etcétera, típicos que simbolizan los distintos tipos de transformación. Al igual que las personalidades, esos arquetipos también son símbolos auténticos y legítimos, que no podrían ser interpretados exhaustivamente ni como σημεῖα (signos) ni como alegorías. Son antes bien auténticos símbolos en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables. Si bien los principios básicos, los ἀρχαί de lo inconsciente, son reconocibles, resultan indescriptibles debido a su riqueza en relaciones. Naturalmente el juicio intelectual trata siempre de establecer su

[27] Reitzenstein interpreta el *Pastor* de Hermas como escrito cristiano que hace competencia al Poimandres.
[28] En *Symbolik des Geistes*, 1948, pág. 17 y sigs.

univocidad y pierde de vista así lo esencial, pues aquello que, por ser lo único que corresponde a su naturaleza, hay que establecer ante todo, es su plurivocidad, su abundancia de relaciones casi inabarcable, que hace imposible toda formulación unívoca. Además son constitutivamente paradójicos, así como el espíritu es entre los alquimistas *senex et iuvenis simul.*

Para hacerse una imagen del proceso simbólico, las series de imágenes de los alquimistas resultan buenos ejemplos, aunque sus símbolos, pese a ser a menudo de origen y significado oscuros, son en general tradicionales. Un magnífico ejemplo oriental es el sistema Chakra tántrico [29] o el sistema nervioso místico del yoga chino.[30] De acuerdo con todas las apariencias, las series de imágenes del Tarot son derivados de los arquetipos de la transformación. Me ha fortalecido en esta opinión una esclarecedora disertación del profesor R. Bernouilli.[31]

El proceso simbólico es un *vivenciar en imagen y de la imagen.* Su desarrollo muestra por lo regular una estructura enantiodrómica como el texto del *I Ging* y presenta por lo tanto un ritmo de negación y posición, de pérdida y ganancia, de claridad y oscuridad. Su comienzo se caracteriza casi siempre por un callejón sin salida u otra situación imposible; su meta es, expresada en general, el *esclarecimiento o una más elevada concienciabilidad,* con lo cual la situación de partida se supera en un nivel más alto. El proceso, transitoriamente compendiado, puede presentarse en un sueño o en un corto momento de vivencia, o extenderse por lo contrario meses y años, de acuerdo con el tipo de situación de partida, el tipo de individuo implicado en el proceso, y el tipo de meta a alcanzar. Evidentemente la riqueza de símbolos fluctúa muchísimo. Aunque en principio todo es vivenciado en imagen, o sea simbólicamente, no se trata de peligros de cartón, sino de riesgos muy reales, de los cuales en ciertas circunstancias puede depender un destino. El peligro principal consiste en sucumbir al influjo fascinador de los arquetipos. Las mayores posibilidades de que esto suceda se dan si uno no toma conciencia de las *imágenes arquetípicas.* Si existe una predisposición psicótica, puede

[29] Arthur Avalon: *The Serpent Power Being The Shat-Chakra-Nirūpana and Paduka-Panchaka,* 1919.

[30] E. Rousselle, "Seelische Führung in lebenden Taoismus", *Eranos Jahrbuch,* 1933, pág. 135 y sigs.

[31] R. Bernouilli: "Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen", *Eranos Jahrbuch,* 1934, pág. 397 y sigs.

ocurrir que las figuras arquetípicas, que de todos modos poseen en virtud de su numinosidad cierta autonomía, se liberen totalmente del control de la conciencia y alcancen completa independencia, es decir que produzcan fenómenos de posesión. En una posesión por el *anima*, el enfermo, tomando un ejemplo cualquiera, se transforma por autocastración en una mujer llamada María, o teme que se le imponga por la violencia algo semejante. Un ejemplo de esto es el conocido D. P. Schreber (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig 1903). Los enfermos descubren muchas veces toda una mitología del *anima* con ricos motivos arcaicos. Un caso de este tipo fue publicado en su momento por J. Nelken.[32] Otro paciente ha descripto y comentado en un libro sus propias vivencias.[33] Cito estos casos porque siempre hay personas que creen que los arquetipos son quimeras subjetivas mías.

Lo que en la enfermedad del espíritu sale brutalmente a luz, en la neurosis queda oculto en el fondo, pero desde allí influye sin embargo sobre la conciencia. Cuando el análisis penetra en el fondo de los fenómenos de conciencia, descubre allí las mismas figuras arquetípicas que animan los delirios de los psicóticos. Y *last not least*, gran cantidad de documentos histórico-literarios demuestran que esos arquetipos aparecen prácticamente en todos los tipos normales existentes de fantasía y no sólo en los productos de las enfermedades del espíritu. El elemento patológico no consiste en la existencia de estas representaciones sino en la disociación de la conciencia, que ya no puede dominar lo inconsciente. Por eso en todos los casos de disociación surge la necesidad de la *integración de lo inconsciente* en la conciencia. Se trata de un proceso sintético que yo he denominado "proceso de individuación".

Este proceso corresponde en rigor al curso natural de una vida, en la cual el individuo llega a ser lo que siempre fue. Como el hombre tiene conciencia, esa evolución no se desarrolla regularmente, sino que es variada y perturbada en muchas formas al apartarse la conciencia de su base instintiva arquetípica y actuar en antagonismo con esa base. De allí resulta entonces la

32 "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen." *Jahrbuch für Psychoanalitische und Psychopathologische Forschung*, 1912, tomo IV, pág. 504 y sigs.
33 John Custance, *Wisdom, Madness and Folly*, 1951

necesidad de una síntesis de ambas posiciones. Esto implica la existencia de una psicoterapia ya en un estadio primitivo, en el que ésta aparece bajo la forma de los ritos de restitución. Ejemplos de esto son las identificaciones regresivas con los antepasados de la época *alcherringa* que se dan en Australia, la identificación con los hijos del sol entre los indios pueblos de Taos, la apoteosis de Helios en el misterio de Isis tal como aparece en Apuleyo, etc. En concordancia con lo que hemos visto, el método terapéutico de la psicología compleja consiste, por un lado, en hacer consciente lo más acabadamente que sea posible la constelación de contenidos inconscientes, y por el otro, en una síntesis de éstos con la conciencia por un acto de reconocimiento. Pero como el hombre civilizado posee una disociabilidad muy grande y hace un uso constante de ella para librarse de todos los riesgos que lo amenazan, de ningún modo es seguro por adelantado que un reconocimiento sea seguido por el obrar correspondiente. Hay que contar por el contrario con la manifiesta ineficacia del reconocimiento y en consecuencia hay que presionar para que tenga lugar un adecuado empleo de éste. Por lo regular el reconocimiento librado a sí mismo no tiene esos efectos positivos ni tampoco representa un poder moral. En tales casos se ve claramente hasta qué punto la curación de las neurosis es un problema moral.

Como los arquetipos son, al igual que todos los contenidos numinosos, relativamente autónomos, no pueden ser integrados en forma simplemente racional, sino que requieren un método dialéctico, es decir una verdadera discusión. A menudo el paciente desarrolla esta discusión en forma de diálogo, con lo cual realiza sin saberlo la definición alquimista de la *meditación* como "*colloquium cum suo angelo bono*", como coloquio interno con su ángel bueno.[34] Por regla general este proceso tiene un desarrollo dramático con muchas peripecias. Lo expresan o lo acompañan símbolos oníricos, que son afines a esas *représentations collectives,* que desde siempre han representado procesos psíquicos de transformación en forma de temas mitológicos.[35]

Debo aquí limitarme al examen de algunos ejemplos de arquetipos. He elegido los que desempeñan el papel principal en el análisis de un inconsciente masculino, y también he tratado de

[34] Rulandus, *Lexicon Alchemiae,* 1612, *s. v. meditatio.*
[35] Remito a mis exposiciones en *Symbole der Wandlung,* 1952. [Hay versión castellana: *Símbolos de transformación,* Bs. As., Paidós, 1965.]

esbozar más o menos el proceso psíquico de transformación en el cual ellos aparecen. Con posterioridad a la primera aparición de este trabajo, las figuras de la sombra, del *anima* y del anciano sabio ya han sido estudiadas en detalle, junto con las figuras correspondientes de lo inconsciente femenino, en mi artículo sobre el simbolismo del sí-mismo;[36] también analicé en forma amplia y detallada el proceso de individuación en su relación con el simbolismo alquimístico.[37]

[36] *Aion*, 1951.
[37] *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952.

# II

# LOS ARQUETIPOS Y EL CONCEPTO DE *ANIMA*[1]

Aunque la conciencia contemporánea parece haber olvidado que existió una psicología no empírica, la orientación general es todavía similar a la de la época en que se identificaba la psicología con una teoría sobre lo psíquico. En el mundo académico fue necesaria esa enérgica revolución en el método que se inició con Fechner[2] y Wundt,[3] para hacer comprender a los científicos que la psicología es una ciencia empírica y no una teoría filosófica. Pero también es cierto que para el creciente materialismo de fines del siglo XIX ya nada significó el que antes hubiese existido una "ciencia empírica del alma"[4] a la cual aún hoy le debemos valiosas descripciones. Recordaré solamente la obra del doctor Justinus Kerner, *Seherin von Prevorst* (1846). La nueva orientación hacia un método científico-natural trajo consigo el anatema de toda la psicología descriptiva "romántica". Las excesivas esperanzas de esta ciencia experimental de laboratorio se

[1] Publicado por primera vez en el *Zentralblatt für Psychotherapie,* 1938. El texto ha sido revisado.
[2] *Elemente der Psychophysik,* 1860.
[3] *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 1874.
[4] Por ejemplo la compilación del Dr. G. H. Schubert, *Altes und Neues aus dem Gebiet der innern Seelenkunde,* 1825-44.

reflejan ya en la "psicofísica" de Fechner. Sus resultados actuales son la psicotécnica y un cambio general del punto de vista científico en favor de la *fenomenología*. Pero no se podría afirmar que el punto de vista fenomenológico haya penetrado en todas las mentes. La teoría desempeña aún en todas partes un papel demasiado grande, en lugar de estar comprendida en la fenomenología, como en realidad debería ocurrir. Hasta Freud, cuya actitud empírica está fuera de toda duda, ha acoplado su teoría como *conditio sine qua non* al método, como si fuera indispensable que los fenómenos sean vistos bajo una cierta luz para ser algo. Sin embargo, fue Freud quien abrió el camino para la investigación de los fenómenos complejos, al menos en el campo de las neurosis. Pero el campo liberado sólo se extendía hasta donde lo permitían ciertos conceptos fundamentales fisiológicos, de modo que la psicología parecía depender de la fisiología de los instintos. La cosmovisión materialista de aquel tiempo, distante ya casi cincuenta años, aceptaba con gusto esa limitación y aun hoy, pese a haberse transformado la imagen del mundo, se mantiene en gran medida el mismo estado de cosas. Se contaba no sólo con la ventaja "de un campo limitado de trabajo" sino también con un magnífico pretexto para no tener que preocuparse por lo que ocurre en un mundo más amplio. Así resultó que toda la psicología médica pasó por alto el hecho de que una psicología de las neurosis, como por ejemplo la freudiana, está completamente en el aire sin un conocimiento de la fenomenología general. Tampoco se tuvo en cuenta que en el campo de las neurosis ya Pierre Janet[5] había comenzado antes que Freud a estructurar una metodología descriptiva, y sin cargarla por cierto con demasiadas hipótesis teóricas o derivadas de una concepción del mundo. El filósofo ginebrino Théodore Flournoy presentó en su principal obra[6] la psicología de una personalidad extraordinaria y nos dio así una descripción biográfica del fenómeno psíquico, que excede el estrecho campo médico. A éste le siguió, como primer intento comprensivo, la obra maestra de William James, *Varieties of Religious Experience* (1902). Debo fundamentalmente a estos dos investigadores el haber aprendido

[5] *L'automatisme psychologique*, 1889; *L'état mental des hystériques*, 1892; *Névroses et idées fixes*, 1898.
[6] *Des Indes à la planète Mars*, 1900, y "Nouvelles Observations sur un Cas de Somnambulisme avec Glossolalie", *Arch. de Psychol.*, 1901, t. 1, nº 2.

que para captar la esencia de la perturbación psíquica es indispensable situarla dentro del todo de la psique humana. Yo mismo realicé durante varios años trabajo experimental; pero al ocuparme con intensidad de las neurosis y psicosis tuve que darme cuenta de que, por más deseable que sea la determinación cuantitativa, no puede tener éxito sin la cualitativa. La psicología médica ha reconocido que las situaciones decisivas son extraordinariamente complicadas y sólo pueden ser aprehendidas por medio de la descripción casuística. Pero para emplear este método es necesario haberse liberado del prejuicio teórico. Toda ciencia natural se vuelve descriptiva cuando llega al punto más allá del cual ya no puede avanzar experimentalmente y este cambio de ningún modo hace que deje de ser científica. Pero una ciencia experimental se hace a sí misma imposible cuando señala límites a su campo de acuerdo con conceptos teóricos. La psique no termina donde termina el alcance de una hipótesis de índole fisiológica o de cualquier otro tipo. Esto quiere decir que en cada caso particular que queramos examinar científicamente, debemos tomar en cuenta las manifestaciones de la psique en su totalidad.

Estas consideraciones se hacen indispensables en el examen de un concepto empírico como el de *anima*. Frente al prejuicio frecuentemente expresado según el cual el *anima* sería una creación teórica o —peor aún— pura mitología, debo destacar que ese concepto es un concepto puramente empírico que sólo pretende dar un nombre a un grupo de fenómenos afines o análogos. Este concepto no tiene otra función ni más significado que un concepto como el de artrópodos, por ejemplo, que abarca a todos los animales de cuerpo segmentado y quitinoso que tienen patas y demás apéndices articulados y da de tal modo un nombre a ese grupo fenomenológico. Los prejuicios a que me he referido se originan, y esto es bien lamentable, en la ignorancia. Los críticos no conocen los fenómenos en cuestión pues éstos están en el campo de la experiencia humana general, y por lo tanto en su mayor parte fuera de los límites de un mero saber médico. Pero el alma, que es el objeto del cual tiene que ocuparse el médico, no hace caso de la limitación del saber de éste sino que pone de manifiesto sus exteriorizaciones vitales y reacciona a influjos de todos los sectores de la experiencia humana. Su naturaleza no se muestra sólo en lo personal, o en los instintos o en

lo social sino en el fenómeno del mundo en general. O sea que si queremos comprender qué es "psique" tenemos que incluir en nuestra comprensión el mundo. El distinguir campos de trabajo no sólo es posible sino también necesario por motivos prácticos y sólo pueden separarse los campos si se ha sentado conscientemente la limitación. Pero cuanto más complejos son los fenómenos sobre los cuales debe actuar el tratamiento práctico, tanto más amplio debe ser el campo delimitado y el conocimiento correspondiente.

Así, quien no conozca el significado y la difusión universales del tema de las *Syzygias* (el tema del apareamiento) en la psicología de los primitivos,[7] en la mitología, la ciencia comparada de las religiones y la historia de la literatura, difícilmente pueda situarse y tener algo que decir frente al concepto de *anima*. El contacto con la psicología de las neurosis podría en verdad haberle dado cierto conocimiento del *anima*, pero sólo el conocer su fenomenología general podría abrirle los ojos para el verdadero significado de los fenómenos que se le presentan en el caso individual, afectados a menudo por alguna desfiguración patológica.

Frente al prejuicio general, cuya vigencia aún se mantiene, según el cual la única base esencial de nuestro conocimiento proviene exclusivamente de lo exterior y en consecuencia *nihil esse in intelectu quod non antea fuerit in sensu*, nos encontramos sin embargo con que la significativa teoría atómica de Leucipo y Demócrito no se fundaba de ningún modo en la observación de la división atómica sino en la representación "mitológica" de pequeñas partes que, como átomos anímicos, como partes animadas mínimas, ya conocen los australianos centrales que no llegaron a superar el Paleolítico.[8] Todo conocedor de la antigua ciencia natural y filosofía de la naturaleza sabe hasta qué punto se proyectan los datos del alma en lo desconocido del fenómeno exterior. En realidad esto ocurre hasta tal punto que de ningún modo podemos hacer afirmaciones sobre el mundo en sí ya que, siempre que queramos hablar de conocimiento, estamos constreñidos a convertir el acontecer físico en un proceso psíquico.

[7] Destaco especialmente el chamanismo con su representación de la *épouse céleste*. (M. Eliade, *Le chamanisme*, París, 1951, pág. 80 y sigs.)

[8] Spencer y Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*, pág. 331 y otros lugares. Asimismo A. E. Crawley, *The Idea of the Soul*, pág. 87 y sigs.

Pero, ¿quién garantiza que de esta conversión resulta una imagen del mundo suficientemente "objetiva"? Para tener esta seguridad, el hecho físico debería ser también psíquico. Pero de esta comprobación parece separarnos todavía una gran distancia. Hasta entonces hay que contentarse, bien o mal, con la hipótesis de que el alma provee las imágenes y formas que hacen posible el conocimiento de objetos.

Se acepta generalmente que estas formas han sido transmitidas por la tradición; así, seguiríamos hablando hoy de "átomos" porque, directa o indirectamente, hemos tenido noticia de la teoría atómica de Demócrito. Pero, ¿de dónde proviene el conocimiento que tuvo Demócrito o, más aún, el que tuvo la primera persona que habló de los elementos constitutivos mínimos? Esta idea tuvo su origen en las llamadas representaciones arquetípicas, es decir, en imágenes primordiales, que nunca son reflejo de sucesos físicos sino productos propios del *factor anímico.* Pese a la tendencia materialista a entender el alma como mera copia de procesos físicos y químicos, no hay una sola prueba que apoye esa hipótesis. Y es más, innumerables hechos demuestran, por lo contrario, que el alma traduce el proceso físico en una serie de imágenes, que con frecuencia tienen una conexión apenas reconocible con el proceso objetivo. La hipótesis materialista es demasiado temeraria y va, con osadía "metafísica", más allá de lo experimentable. Lo que en el estado actual de nuestros conocimientos podemos establecer con seguridad, es nuestra *ignorancia con respecto a la naturaleza del alma.* No hay en consecuencia motivo alguno para considerar la psique como algo secundario o como un epifenómeno, sino que existen razones suficientes para verla —al menos hipotéticamente— como un *factor sui generis.* Y podremos seguir admitiendo esto hasta el momento en que el proceso psíquico pueda también ser fabricado en una retorta. Después de desechar burlonamente como imposible la pretensión de la alquimia de encontrar un *lapis philosophorum* que constara de *corpus et anima et spiritus,* no se hubiera debido seguir arrastrando la consecuencia lógica de la hipótesis medieval, es decir el prejuicio materialista respecto del alma, como si sus premisas fueran un hecho demostrado.

No se conseguirá tan pronto reducir situaciones anímicas com plejas a una fórmula química; por eso el factor anímico *hypothesi* debe ser visto entretanto como una realidad autóma

de carácter enigmático, especialmente porque, de acuerdo con toda la experiencia que nos proporcionan los hechos, parece ser *diferente por su naturaleza* de los procesos físico-químicos. Si en última instancia no sabemos en qué consiste su sustancialidad, lo mismo ocurre con el objeto físico, o sea con la materia. Si, entonces, consideramos lo anímico como un factor independiente, resulta esto que hay una existencia anímica sustraída a la creación y manejo conscientes del libre albedrío. Si bien podría parecer que todo lo anímico es como una sombra y tiene un carácter fugaz y superficial o, en una palabra, fútil, en realidad esas características se verifican generalmente en el caso de lo psíquico-subjetivo pero no en el de lo psíquico-objetivo, lo inconsciente, que representa una condición *a priori* de la conciencia y de sus contenidos. De lo inconsciente surgen efectos determinantes que, independientemente de la transmisión, aseguran en todo individuo la similitud y aun la igualdad de la experiencia y de la creación imaginativa. Una de las pruebas fundamentales de esto es el paralelismo que podríamos calificar de universal, entre los temas mitológicos, a los que he llamado *arquetipos* a causa de su naturaleza de imágenes primordiales.

A uno de estos arquetipos, que es de un especial significado práctico para el psicoterapeuta, lo he denominado *anima.* Con esta expresión latina se designa algo que no debe ser confundido con ninguno de los conceptos de alma cristiano-dogmáticos ni tampoco con ninguno de los que ha creado hasta ahora la filosofía. Quien quiera hacerse una representación más o menos concreta de la naturaleza de aquello cuya formulación representa este concepto, deberá recurrir preferentemente a un escritor antiguo, como Macrobio,[9] o a la filosofía china clásica,[10] en la que el *anima* (en chino *po* o *gui*) es vista como una parte femenina y ctónica del alma. El recurrir a estas fuentes siempre está ligado, sin duda, al peligro del concretismo metafísico. He tratado de evitar ese peligro en todo lo posible, pero en él ha de caer hasta cierto grado todo intento de hacer una representación intuitiva. No se trata de un concepto abstracto sino de un concepto empírico, inseparable de la forma en la cual aparece y al que no se podría describir fuera de su fenomenología específica.

9 *In somnium Scipionis.*

10 Wilhelm y Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, pág. 49 y sigs. [Hay versión castellana: *El secreto de la flor de oro*, Bs. As., Paidós, 1955.] Chantépic de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, III, I, 71.

La psicología científica debe dejar a un lado los pro y contra filosóficos, condicionados por el tiempo, y ver como *proyecciones* esas intuiciones trascendentales que han brotado en todos los tiempos del alma humana. Es decir, que debe verlas como contenidos psíquicos que han sido llevados a un espacio metafísico e hipostasiados.[11] Históricamente, el *anima* nos sale al encuentro ante todo en las *syzygias*[12] divinas, las parejas andróginas de dioses. Estas se retrotraen por un lado hasta las oscuridades de la mitología primitiva[13] y por el otro hasta las especulaciones filosóficas del gnosticismo[14] y de la filosofía clásica china, en la que el par de conceptos cosmogónicos es designado como *yang* (masculino) y *yin* (femenino).[15] Con toda tranquilidad se puede afirmar que estas *syzygias* son tan universales como la aparición del hombre y la mujer. Este hecho autoriza evidentemente a concluir que la imaginación está sujeta a este tema de tal modo que en todos los lugares y todos los tiempos se ve llevada a volver a proyectar siempre lo mismo.[16]

La proyección es, como nos lo ha enseñado la experiencia médica, un proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que este contenido aparece como perteneciente al objeto. Pero la proyección cesa en el momento en que se hace consciente, es decir, en el momento en que el contenido es visto como perteneciente al sujeto.[17] Por eso el cielo poblado de dioses de los antiguos politeístas debe su debilitamiento en medida nada pequeña a ese modo de ver cuyo primer representante es Evhemero[18] y para el cual esas formas divinas son sólo reflejos de caracteres

[11] Este criterio se basa en la crítica del conocimiento de Kant y no tiene nada que ver con el materialismo.

[12] *Syzygos:* apareado, unido. *Syzygia: Coniugatio.*

[13] J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und andern Völkern,* Leipzig, 1928.

[14] Especialmente en el sistema de los valentinianos. Ireneo, *Refut, omn, haer.*

[15] *I Ging. Das Buch der Wandlungen,* publicado por Richard Wilhelm, 1924.

[16] Ejemplos instructivos en abundancia proporciona la llamada filosofía hermético-alquimista que se extiende desde el siglo XIV hasta el XVII. El libro de M. Majer, *Symbola Aurae Mensae duodecim nationum,* Francfort, 1617, proporciona una visión relativamente satisfactoria del asunto.

[17] Es cierto que hay casos en los que pese a la comprensión aparentemente satisfactoria, la acción retroactiva de la proyección sobre el sujeto no cesa, es decir, que no se produce la esperada liberación. Como a menudo he podido observar, en este caso se encuentran ligados todavía con el portador de la proyección contenidos significativos pero inconscientes. Son éstos los que mantienen la eficacia de la proyección, que aparentemente ya ha sido advertida.

[18] Vivió *circa* 300 a. C., cf. R. Block, *Euhémère,* 1876.

humanos. Es bien fácil hacer patente que la pareja de dioses no es sino la pareja de padres idealizada o una pareja humana (de amantes) que por algún motivo aparece en el cielo. El admitir esto hubiera sido extremadamente simple si la proyección fuera un designio consciente y no un proceso inconsciente. Se puede aceptar en general que los propios padres son los individuos más conocidos para el sujeto, es decir, los individuos de los que el sujeto tiene mayor conciencia. Pero justamente por este motivo no podrían ser proyectados, pues la proyección se aplica a un contenido inconsciente para el sujeto, es decir, a un contenido que aparentemente no le pertenece. La imagen de los padres es entonces aquella que menos podría ser proyectada porque es demasiado consciente.

Pero en realidad las *imagines* de los padres son, según parece, las que con más frecuencia son proyectadas. Este hecho es tan evidente que casi se podría sacar la conclusión de que son precisamente contenidos conscientes los que se proyectan. Esto se ve muy bien en los casos de transferencia, en los que el paciente ve con toda claridad que proyecta sobre el médico la *imago* paterna (o la materna) y comprende en todo su alcance la fantasía incestuosa unida a esto y no puede sin embargo liberarse del efecto de su proyección, es decir, del efecto de la transferencia. Resulta entonces que se conduce como si no hubiera notado para nada su proyección. Pero la experiencia muestra que *nunca* se proyecta lo *consciente*, sino que las proyecciones son previas y sólo *a posteriori* se las conoce. Hay que admitir en consecuencia que, más allá de la fantasía incestuosa, todavía se encuentran ligados a las *imagines* de los padres contenidos altamente emocionales que requieren un trabajo de concienciализación. Evidentemente es más difícil hacer conscientes estos contenidos que hacer conscientes las fantasías incestuosas, de las cuales se afirma que han sido reprimidas por una fuerte resistencia y que por eso se han vuelto inconscientes. Si aceptamos que esa afirmación es correcta, nos vemos obligados a concluir que, más allá de la fantasía incestuosa, hay contenidos reprimidos por una resistencia aun mayor. Pero como no es fácil imaginarse algo más chocante que el incesto, quien quiere responder a esta cuestión se encuentra en un atolladero.

Si dejamos la palabra a la experiencia práctica, ésta nos dice que junto con la fantasía incestuosa también hay representacio-

nes religiosas asociadas a las *imagines* de los padres. No necesito citar pruebas históricas de este hecho; son universalmente conocidas. Pero, ¿dónde está el carácter chocante de las asociaciones religiosas?

Alguien apuntó una vez que en el grupo social término medio es más embarazoso hablar a la mesa de Dios, que contar un chiste de tono algo subido. En efecto, para muchos es más soportable admitir que tienen fantasías sexuales, que tener que confesar que su médico es el Salvador, pues lo primero es en última instancia biológicamente legal mientras que lo último es definitivamente patológico y ante ello se tiene el mayor recelo. Pero a mí me parece que se otorga demasiada importancia a la "resistencia". Los fenómenos en cuestión se podrían explicar igualmente bien atribuyéndolos a una falta de fuerza imaginativa y de reflexión, que hacen difícil para el paciente el acto de conciencialización. El paciente no tiene quizá ninguna resistencia especial contra las representaciones religiosas, sino que lo único que sucede es que no se le ocurre que él podría considerar seriamente a su médico como un salvador o un dios. Ya su razón lo protege frente a ese tipo de ilusiones. Pero menos vacila ante la suposición de que es su médico quien cree ser un salvador o un dios. Como es sabido, al dogmático le resulta fácil tener a los otros por profetas y fundadores de religiones.

Las representaciones religiosas son de gran fuerza sugestiva y emocional, tal como lo muestra la historia. Evidentemente incluyo entre éstas todas las *représentations collectives*, por lo cual mi concepto abarca tanto lo que nos hace conocer la historia de la religión como todo lo que termina en -ismo. Esto último no es sino una moderna variedad de las confesiones históricas. Una persona puede creer de buena fe que no tiene ninguna idea religiosa. Pero nadie puede estar tan fuera de la humanidad como para que no le quede ninguna *représentation collective* dominante. Precisamente su materialismo, su ateísmo, su comunismo, su socialismo, su liberalismo, su intelectualismo, su existencialismo, etcétera, atestiguan en contra de lo que él ingenuamente afirma. En todos lados, sea así o asá, mucho o poco, el hombre siempre está poseído por una idea superior.

La psicología sabe cuán grande es la relación de las ideas religiosas con las *imagines* de los padres. La historia ha conservado imponentes testimonios de esta vinculación. Y al decir esto

no nos referimos a los modernos descubrimientos médicos que sugirieron la idea de que la relación con los padres es la verdadera causa de la formación de ideas religiosas. En verdad esta hipótesis se basa en un escaso conocimiento del asunto. En primer término no se puede reducir la psicología de la familia moderna a relaciones primitivas en las que las cosas son totalmente distintas; en segundo lugar hay que guardarse de las descuidadas fantasías sobre el padre primitivo y las hordas primitivas, y en tercer término, y antes que cualquier otra cosa, hay que conocer con toda exactitud la fenomenología de la vivencia religiosa, que es algo *sui generis*. Las tentativas psicológicas que hasta ahora se han realizado en este campo no reúnen ninguna de las tres condiciones.

Lo único que positivamente nos enseña la experiencia psicológica es que hay representaciones teístas asociadas con las *imagines* de los padres, y la mayoría de las veces (en nuestros pacientes) en forma inconsciente. Si las proyecciones correspondientes no desaparecen frente a la comprensión, tenemos todos los motivos para pensar en la existencia de contenidos emocionales de naturaleza religiosa, pese a la resistencia racionalista que pueda oponernos el paciente.

Hasta donde tenemos noticias del hombre, sabemos que éste está siempre y en todas partes bajo el influjo de representaciones dominantes. De quien dice que en su caso no se verifica esto se puede sospechar directamente que ha trocado la forma de fe corriente, que se podía esperar que tuviese, por una variante menos familiar para él y para los otros. En lugar de profesar el teísmo profesa el ateísmo, suplanta en sus preferencias a Dionisos por el más moderno Mithra, y en lugar de buscar el Paraíso en el cielo lo busca sobre la tierra.

Un hombre sin una *représentation collective* dominante sería un fenómeno por completo anormal. Pero esto sólo ocurre en la fantasía de los individuos que se engañan sobre sí mismos. No sólo se equivocan en lo tocante a la existencia de ideas religiosas sino también, y esto en especial medida, respecto de la intensidad de éstas. El arquetipo de las representaciones religiosas tiene, como todo instinto, su energía específica, y el arquetipo no pierde esta energía aunque la conciencia lo ignore. Puesto que se puede aceptar con gran probabilidad que todo hombre posee todas las funciones y cualidades humanas medias, se puede tam-

bién contar con la existencia en todos los hombres de los factores religiosos normales, o sea de los arquetipos; y evidentemente si hacemos eso no caemos en un engaño. Quien consigue despojarse de una fe religiosa, sólo puede hacerlo merced a la circunstancia de que tiene a mano otra —*plus ça change, plus ça reste la même chose.* Nadie se salva de lo que es propio del ser hombre.

Las *représentations collectives* tienen fuerza dominante y por ello no es ningún milagro que sean reprimidas con la más intensa resistencia. Cuando están reprimidas no se ocultan tras cualquier fenómeno sin importancia sino tras aquellas representaciones y figuras que ya son problemáticas por otros motivos, y de ese modo elevan y complican la problematicidad de éstas. Ante esta oculta ayuda, todo lo que infantilmente se quiere que los padres hagan o todo aquello que se les atribuye es exagerado hasta lo fantástico y por ello se plantea el problema de saber hasta qué punto hay que tomar en serio la fantasía del incesto, a la que tan mala fama acompaña. Tras la pareja de padres o de amantes hay contenidos de alta tensión que no son percibidos por la conciencia y por eso sólo pueden hacerse perceptibles por la proyección. Los documentos históricos prueban que esas proyecciones son verdaderos hechos y no meras opiniones tradicionales. Esos documentos muestran que las *syzygias* son proyectadas en completo antagonismo con la actitud religiosa tradicional, y en forma visionaria y de vivencia.[19]

Uno de los casos más instructivos al respecto es el del hermano Niklaus von der Flüe, un místico suizo del siglo XV canonizado hace poco, de cuyas visiones tenemos noticias que datan de su misma época.[20] En las visiones que tienen como objeto su iniciación a la obediencia filial debida a Dios, la divinidad aparece de dos maneras: como *padre* real y como *madre* real. Esta representación es lo menos ortodoxa que uno pueda imaginarse, pues en ese entonces ya hacía mil años que la Iglesia había separado de

19 Evidentemente tampoco hay que pasar por alto que existe una cantidad presumiblemente mucho mayor de visiones que corresponden al dogma. Pero éstas no son proyecciones espontáneas y autónomas en sentido estricto sino visualizaciones de contenidos conscientes, provocados por el recogimiento, la auto y heterosugestión. En esa dirección actúan en especial los ejercicios espirituales, como también las prácticas de meditación del Oriente. En un examen más exacto de esas visiones también se debería establecer, entre otras cosas, cuál era la verdadera visión y hasta qué punto la elaboración en el sentido dogmático había contribuido a configurarla.

20 P. Alban Stoeckli, O. M. Cap., *Die Visionen des seligen Bruder Klaus,* Einsiedeln, 1933. Fr. Blanke, *Bruder Klaus von Flüe,* 1948.

la Trinidad el elemento femenino, considerándolo herético. El hermano Klaus era un campesino analfabeto y simple, que seguramente no había recibido otra enseñanza que la aprobada por la Iglesia y desconocía la interpretación gnóstica del Espíritu Santo como *Sophia* femenina y materna.[21] La llamada visión de la Trinidad de este místico es también un claro ejemplo de la intensidad del contenido proyectado. La situación psicológica de Niklaus es por entero apropiada para tal proyección, pues su representación consciente concuerda tan poco con el contenido inconsciente que éste se pone de manifiesto como una vivencia extraña. De este hecho hay que sacar la conclusión de que Niklaus no estuvo frente a la representación tradicional de Dios sino, muy por lo contrario, frente a una imagen "herética",[22] que se hacía patente en forma de visión. Se trataba entonces de una interpretación de naturaleza arquetípica, que reaparecía espontáneamente, sin transmisión. De ese modo se manifestaba el arquetipo de la pareja de dioses, de la *syzygia.*

Un caso muy parecido encontramos en las visiones del *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville.[23] Ve a Dios en el cielo supremo como rey sentado en un trono circular y radiante; junto a él está sentada la reina del cielo, en un trono similar de cristal oscuro. Para un monje de la orden cisterciense, a la que caracterizaba un especial rigor, esta visión es profundamente herética. La condición necesaria para la proyección también aquí se cumple.

Una pintura impresionante del carácter vivencial de la visión de la *syzygia* se encuentra en la obra de Edward Maitland. Se trata de una biografía de Anna Kingsford. Maitland describe allí detalladamente su vivencia de Dios, que consistió en una visión luminosa, similar a la del hermano Klaus. Dice textualmente: "Era Dios como Señor, que con su *dualidad* demuestra que Dios

[21] La verdadera historia de amor de éste, el más joven de todos los eones, se puede encontrar en Ireneo, *Ref. omn. haer.*, cap. II y sigs. (En alemán en la *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempen y Munich, 1912: *Des Heiligen Irenäus Ausgewählte Schriften,* vol. I.)

[22] Jung, "Bruder Klaus", *Neue Schweiz. Rundschau,* 1933, 4.

[23] Guillaume escribió tres *Pèlerinages,* del tipo de la "Divina Commedia" pero independientemente de Dante, entre 1330 y 1350. Era prior del convento cisterciense de Châlis en Normandía. Cf. Abate Joseph Delacotte, *Guillaume de Digulleville. Trois Romans-Poèmes du XIV^e siècle,* París, 1932.

es tanto sustancia como fuerza, amor como voluntad, *femenino como masculino, madre como padre.*" [24]

Estos pocos ejemplos han de bastar para determinar el carácter vivencial e independiente de la tradición que tiene la proyección. No se puede evitar la hipótesis de que en lo inconsciente se encuentra pronto un contenido de elevada tensión emocional que en cierto momento llega a ser proyectado. El contenido es el tema de la *syzygia,* que expresa que con algo masculino siempre se da al mismo tiempo lo correspondiente femenino. La extraordinaria difusión y emocionalidad del tema demuestran que se trata de un *hecho fundamental y por ello de importancia práctica,* sin que cuente para eso si el psicoterapeuta o psicólogo comprende en qué punto y de qué modo este factor anímico influye sobre su campo especial de trabajo. Evidentemente, los microbios ejercieron su peligrosa acción antes de ser descubiertos.

Como hemos señalado más arriba, sería muy natural sospechar que la *syzygia* es la pareja de padres. La parte femenina, la madre, corresponde al *anima.* Pero como de acuerdo con los motivos que antes hemos indicado, la proyección de un objeto impide que éste sea consciente, resultaría necesario admitir que los padres son los más desconocidos de todos los seres humanos. Y junto con esto habría que admitir también la existencia de una imagen que es un reflejo de la pareja de padres, y es diferente de éstos, y aun totalmente extraña e incluso inconmensurable, tal como un hombre comparado con un dios. Sería concebible —y como se sabe también ha sido dicho— que la *imagen inconsciente no fuera sino esa imagen del padre y la* madre adquirida en la primera infancia, sobrevalorada y luego reprimida a consecuencia de la fantasía incestuosa. En verdad este criterio da por supuesto que esta imagen fue antes *consciente,* pues de otro modo no podría ser una imagen "reprimida". Para ello habría que dar también por supuesto que el acto mismo de la represión moral es inconsciente, pues de lo contrario el acto de represión se conservaría en la conciencia y junto con él se tendría al menos el recuerdo de la reacción moral repre-

[24] Edw. Maitland, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work,* Londres, 1896, pág. 129 y sigs. La visión de Maitland corresponde en forma y sentido a la del Poimandres *(Corp. Herm. Lib. I)* donde la luz espiritual es calificada de "hermafrodita". No sé si Maitland conocía o no el Poimandres; probablemente no lo conocía.

sora, y a partir de ésta se podría conocer también la naturaleza de lo reprimido. Pero no quiero detenerme en estas consideraciones, sino que sólo he de destacar que de acuerdo con la opinión general, la *imago de los padres* no se forma en la época de la prepubertad o en otro momento correspondiente a una conciencia más o menos desarrollada, sino en los estadios primeros de la conciencia, entre las edades de 1 y 4 años, es decir, en un momento en que la conciencia no muestra una verdadera continuidad sino que tiene el carácter de *discontinuidad insular*. La relación con el yo, imprescindible para una conciencia continua, al comienzo sólo existe en parte y por ello, en ese estadio, una gran parte de la vida psíquica transcurre en un estado que sólo se puede calificar de relativamente inconsciente. A un adulto, ese estado le haría la impresión de un estado de sonambulismo, de sueño o de sopor. Pero esos estados se caracterizan siempre, como nos lo ha enseñado la observación de los niños pequeños, por una apercepción de la realidad llena de fantasía. Las imágenes de la fantasía superan el influjo de los estímulos de los sentidos y los estructuran haciéndolos coincidir con una *imagen anímica precedente*.

A mi parecer, es un gran error admitir que el alma del recién nacido es una *tabula rasa* y afirmar en consecuencia que en ella no hay absolutamente nada. Puesto que el niño llega al mundo con un cerebro predeterminado por la herencia y diferenciado, y por lo tanto también individualizado, no se enfrenta a los estímulos de los sentidos con *cualquier* disposición sino con una disposición *específica*, que ya condiciona una selección y configuración peculiar (individual) de la apercepción. Se puede comprobar que estas disposiciones son instintos y preformaciones heredadas. Estas preformaciones son las condiciones *a priori* y formales, basadas en los instintos, de la apercepción. Su existencia estampa en el mundo del niño y del soñador el sello antropomórfico. Son los *arquetipos*. Los arquetipos señalan vías determinadas a toda la actividad de la fantasía y producen de ese modo asombrosos paralelos mitológicos, tanto en las creaciones de la fantasía onírica infantil, como en los delirios de la esquizofrenia, así como también, aunque en menor medida, en los sueños de los normales y neuróticos. No se trata entonces de *representaciones* heredadas sino de *posibilidades* de representaciones. Tampoco son una herencia indivi-

dual sino, en sustancia general, tal como lo muestra la existencia universal de los arquetipos.[25]

Pero así como los arquetipos aparecen como mitos en la historia de los pueblos, también se encuentran en cada individuo y ejercen su acción más intensa, es decir, hacen la realidad más antropomorfa, allí donde la conciencia es más limitada o más débil y donde la fantasía puede por lo tanto dominar los datos del mundo exterior. Esta condición se cumple indudablemente en el niño en sus primeros años de vida. Por eso lo que me parece más probable es que en un comienzo esa forma arquetípica de la pareja de dioses reviste y asimila la imagen de los verdaderos padres, hasta que finalmente es percibida la verdadera figura de éstos —no pocas veces con gran desilusión del niño. Nadie sabe mejor que el psicoterapeuta que la mitologización de los padres se continúa a menudo hasta bien avanzada la edad adulta y que sólo se la abandona después de haber vencido una enorme resistencia.

Recuerdo un paciente que al consultarme dijo ser víctima de un intenso complejo materno y de castración, no superado pese a un "psicoanálisis". Sin mi intervención, había hecho por sí mismo algunos dibujos que representaban a la madre. Esta aparecía en primer término como un ser suprahumano, pero luego como un ser en un estado lamentable y con sangrientas mutilaciones. De entrada saltaba a la vista que a la madre le habían efectuado una castración, pues delante de sus genitales sangrientos había genitales masculinos amputados. Los dibujos representan un *climax a majori ad minus:* primero la madre era un hermafrodita divino que luego fue despojado por la desilusionadora experiencia de la realidad, que no podía seguir siendo negada, y fue así transformada en una anciana común de aspecto lastimoso. Resulta entonces que desde un comienzo, es decir, desde la primera infancia, la madre había sido asimilada a la idea arquetípica de la *syzygia* o *coniunctio* de lo masculino-

[25] Hubert y Mauss (*Mélanges d'Histoire des Religions. Préface*, pág. XXIX) llaman "categorías" a estas formas a priori de la intuición, presumiblemente siguiendo a Kant: *Elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes.* Los autores afirman que las imágenes primitivas son dadas por el *lenguaje.* Esta afirmación es cierta sin duda en casos individuales, pero si se pretende generalizarla es refutada por el hecho de que la psicología del sueño y la psicopatología sacan a luz una multitud de imágenes y conexiones arquetípicas que no podrían ser comunicadas por las formas históricas del lenguaje.

femenino, apareciendo por ello perfecta y suprahumana.[26] Este carácter suprahumano es propio del arquetipo y constituye el motivo que lo hace aparecer como extraño y ajeno a la conciencia y es también la causa por la cual, en caso de identificarse el sujeto con el arquetipo, éste produce un cambio nefasto de la personalidad, la mayoría de las veces bajo la forma de la ilusión de grandeza o de pequeñez.

La desilusión ha efectuado una castración en la madre hermafrodita: ése era el llamado complejo de castración del paciente. Había caído del Olimpo infantil y ya no era el hijo héroe de una madre divina. El denominado miedo a la castración era el miedo ante la vida real, la que no correspondía de ningún modo a la expectativa primaria del niño y carecía totalmente de ese sentido mitológico, del que él se acordaba oscuramente desde su temprana edad. Su existencia era una existencia "desdivinizada" —en el más propio sentido de la palabra—. Y eso significó para él, aunque él mismo no llegara a comprenderlo, una merma en confianza vital y energía. A él mismo le parece estar "castrado", lo que es un comprensible equívoco neurótico, tan comprensible que pudo llegar a convertirse en una teoría de las neurosis.

El temor de perder en el curso de la vida esta conexión con el estadio previo, instintivo y arquetípico, de la conciencia es general, y es eso lo que dio lugar a que ya hace mucho se volviera práctica corriente el agregar a los padres carnales del recién nacido dos padrinos, un *godfather* y una *godmather*, como se llaman en inglés, o un *Götti* y una *Gotte*, como se los llama en el alemán de Suiza, quienes deben cuidar del bienestar espiritual del ahijado. Estos padrinos representan la pareja de dioses, que aparece en el nacimiento y pone así de manifiesto el tema del "doble nacimiento".[27]

26 En correspondencia con el hombre originario bisexual de Platón (*Banquete*, XIV) y el ser hermafrodita en general.

27 El "doble nacimiento" representa ese conocido tema de la mitología del héroe, que hace descender a éste de padres divinos y humanos. Ese tema desempeña un papel importante en misterios y religiones como tema del bautismo o de la resurrección. Este mismo tema llevó a un error a Freud en su estudio *Eine Kindheitserinnerung des Lionardo da Vinci*. Sin darse cuenta de que Leonardo no es de ningún modo el único que se pintó como tercer personaje en el tema de Santa Ana, intentó reducir a Ana y a María, o sea la abuela y la madre, a la madre y la madrastra de Leonardo, o sea que trató de asimilar el cuadro a su teoría. ¿También los otros pintores tuvieron madrastras? Lo que indujo a Freud a hacer esa violencia, fue evidentemente la fantasía del doble origen, que era

La imagen del *anima*, que prestaba brillo sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es abandonada poco a poco frente a la banalidad de lo cotidiano y cae por ello en lo inconsciente, sin que disminuya por eso su plenitud instintiva y su tensión primitiva. Desde ese momento está como lista para el salto y es proyectada en la primera oportunidad. Esa oportunidad se presenta cuando un ser femenino hace una impresión que quiebra la cotidianidad. Entonces ocurre lo que Goethe vivió junto a la señora von Stein,[28] y reprodujo en la figura de Mignon y de Margarita. En el último caso nos descubrió también, como es sabido, toda la "metafísica" subyacente. En la vida amorosa del hombre, la psicología de este arquetipo se manifiesta bajo la forma de ilimitada fascinación, sobrevaloración y enceguecimiento o bajo la forma de la misoginia en todos sus estadios y variantes. Y todos estos fenómenos no se pueden explicar por la naturaleza real del "objeto" de cada caso, sino sólo por una transferencia del complejo materno. Este surge primero por una asimilación, normal y existente en todas partes, de la madre con la parte femenina preexistente del arquetipo de una pareja "masculino-femenina" de opuestos y luego por una demora anormal en que la madre se separe de la imagen primitiva. De esto resulta un terrible "malestar en la cultura", en el cual nadie se siente ya en su casa porque falta un "padre" y una "madre". Todo el mundo sabe cómo la religión se preocupó siempre por atender a este aspecto. Pero lamentablemente hay muchos que sin pensar plantean siempre el problema de la verdad, donde sólo está en juego un problema psicológico de necesidad. Y ante

---

sugerida por la biografía de Leonardo. La fantasía retocó la realidad inconveniente que nos dice que Santa Ana es la abuela y le impidió al mismo Freud indagar en las biografías de otros artistas que también pintaron el mismo tema. La "inhibición religiosa del pensamiento" mencionada en la pág. 17 se ha confirmado también en el caso del propio autor. También la teoría del incesto, en la que tanto se insiste, se basa en un arquetipo, en el *tema del incesto*, que es muy conocido y se encuentra muy frecuentemente en el mito del héroe. Se deriva lógicamente del tipo hermafrodita originario, que parece llegar hasta muy lejos en la época primitiva. Siempre que una teoría psicológica procede violentando de algún modo los hechos, existe una fundada sospecha de que una imagen arquetípica de la fantasía pretende desfigurar la realidad. Este criterio podría aplicarse al concepto freudiano de "inhibición religiosa del pensamiento". Pero explicar la aparición de los arquetipos por medio de la teoría del incesto sería tan fecundo como echar agua de una marmita en una vasija que está al lado de la marmita y que está unida a ésta por un tubo. No se puede explicar un arquetipo por el otro; no es posible explicar de dónde viene el arquetipo, porque no existe ningún punto arquimédico exterior a estas condiciones *a priori*.

[28] "Por qué nos diste la mirada profunda", abril, 1776.

ese problema nada se consigue con la explicación "racional" del camino que se debe seguir.

En la proyección, el *anima* tiene siempre una forma femenina con determinadas propiedades. Esta comprobación empírica no significa de ningún modo que el arquetipo *en sí* tenga igual naturaleza. La *syzygia* masculino-femenina es sólo uno de los posibles pares de opuestos, si bien es uno de los más importantes prácticamente y, de acuerdo con ello, uno de los más corrientes. Tiene muchas relaciones con otros pares, que también se presentan como diferencias de sexo y pueden por eso ser subordinados a la oposición de sexos. Estas relaciones se encuentran con diversos matices en el *Kundaliniyoga*,[29] en el gnosticismo [30] y sobre todo en la filosofía alquimista,[31] sin que entremos siquiera a considerar las creaciones espontáneas de la fantasía que forman parte del material de las neurosis y psicosis. Si se pesan cuidadosamente todos estos datos parece probable que un arquetipo en estado latente y no proyectado no tiene una forma exactamente determinable, sino que es una estructura formal indeterminable, que tiene sin embargo la posibilidad de aparecer bajo formas determinadas.

Esta comprobación parece contradecir al concepto de "tipo". Según creo, no sólo parece sino que *es* una contradicción. Empíricamente encontramos "tipos", es decir, formas determinadas, que pueden por ello distinguirse y designarse. Pero, no bien se despoja a estos tipos de su fenomenología casuística y se intenta examinarlos en sus relaciones con otras formas arquetípicas, se amplían constituyendo conexiones hasta tal punto extensas y de tal frecuencia en la historia de los símbolos, que se llega a la conclusión de que los elementos psíquicos básicos son de un polimorfismo cambiante e indeterminado que supera absolutamente el poder representativo del hombre. El empírico debe por ello satisfacerse con un como-si teórico. De ese modo no queda en peor situación que la física atómica, aun cuando su método no es cuantitativo y basado en la medida, sino descriptivo morfológico.

29 a) Arthur Avalon, *The Serpent Power*, Londres, 1919; b) *Shrīchakrasambhāra Tantra. A Buddhist Tantra*, ed. por Kazi Dawa-Samdup, en *Tantric Texts*, vol. VII, Londres y Calcuta, 1919; c) Sir John Woodroffe, *Shakti and Shâkta*, Madras y Londres, 1920.

30 Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Leipzig, 1910, especialmente las listas en Ireneo, *Refut. omn. haer.*

31 Cf. *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952.

El *anima* es un factor de la mayor importancia en la psicología masculina, en la que siempre están en obra emociones y afectos. Fortifica, extrema, adultera y mitologiza todas las relaciones emocionales que se establecen con la profesión y con gente de ambos sexos. Las formaciones subyacentes de la fantasía son su obra. Si el *anima* está constelizada en mayor grado, afemina el carácter del hombre y lo hace sensible, susceptible, caprichoso, celoso, vanidoso e inadaptado. Resulta un hombre en estado de "malestar", que difunde el malestar en un más amplio círculo. A veces la relación del *anima* con una mujer determinada explica la existencia del complejo de síntomas.

Como señalé antes, la figura del *anima* no ha escapado de ningún modo al poeta. Existen magníficas descripciones que al mismo tiempo proporcionan referencias sobre el contexto simbólico, en el cual aparece incluido generalmente el arquetipo. Menciono ante todo *She, The Return of She* y *Wisdom's Daughter* de Ridder Haggard, y luego *L'Atlantide* de Benoît. Benoît ha sido acusado de plagiar a Ridder Haggard porque la analogía entre ambas descripciones es asombrosa. Según parece, ha podido probar que la acusación era infundada. El *Prometheus* de Spitteler tiene también observaciones muy finas y su novela *Imago* describe magníficamente la proyección.

La cuestión de la *terapia* constituye un problema que no puede despacharse en pocas palabras. Tampoco me he propuesto tratarlo aquí, pero quisiera esbozar mi punto de vista respecto de la cuestión: los jóvenes que no han llegado a la mitad de la vida (que se sitúa alrededor de los 35 años) pueden soportar sin perjuicio aún la pérdida aparentemente total del *anima*. Pero sea como fuere, un hombre debe lograr ser un hombre. El joven que va madurando debe poder liberarse de la fascinación del *anima* representada por la madre. Hay excepciones; en especial se trata de *artistas* en quienes el problema es considerablemente distinto, y también del caso de la *homosexualidad*, que por regla general se caracteriza por la identificación con el *anima*. El ver este fenómeno como una perversión patológica se hace muy problemático frente a su evidente frecuencia. De acuerdo con los descubrimientos psicológicos se trata más bien de una imperfecta separación del arquetipo hermafrodita, ligada a una manifiesta resistencia a identificarse con el papel de un ser sexual unilateral. Una disposición tal no debe ser juzgada como negativa bajo

todas las circunstancias, en tanto conserva el tipo humano primordial, en el cual desaparece hasta cierto grado la naturaleza sexual unilateral.

Después de la mitad de la vida, en cambio, la pérdida permanente del *anima* representa una creciente pérdida de vitalidad, flexibilidad y humanidad. Sobrevienen una prematura rigidez, cuando no esclerosis, estereotipia, unilateralidad fanática, testarudez, doctrinarismo o lo contrario: resignación, fatiga, abandono, irresponsabilidad y finalmente un *ramollissement* infantil con inclinación al alcohol. Después de la mitad de la vida se debe, por eso, restablecer en el mayor grado que sea posible la conexión con la esfera vivencial arquetípica.

(En mi libro *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1945, he presentado la problemática esencial que afecta a la terapia. También he tratado ese tema en *Die Psychologie der Übertragung*, 1946. [Hay versión castellana: *La psicología de la transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 1961.] Para el aspecto mitológico del *anima*, el lector puede consultar la *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, que publiqué juntamente con K. Kerényi.)

# III

# LOS ASPECTOS PSICOLOGICOS DEL ARQUETIPO DE LA MADRE[1]

## 1. SOBRE EL CONCEPTO DE ARQUETIPO

El concepto de "Gran madre" proviene de la historia de la religión y abarca las más distintas configuraciones del tipo de una diosa madre. En principio no interesa a la psicología, pues la imagen de una "Gran madre" en *esa* forma sólo raramente y en muy especiales condiciones aparece en la experiencia práctica. Evidentemente, ese símbolo es un derivado del *arquetipo de la madre.* Por eso, si queremos intentar una investigación del fondo de la imagen de la Gran madre, debemos tomar necesariamente como base de nuestro examen el arquetipo de la madre, que es mucho más general. Pese a que hoy ya casi no es necesario explicar en detalle el *concepto de arquetipo,* en este caso no me parece superfluo hacer previamente ciertas observaciones de principio.

A otras épocas anteriores —no obstante algunas probables opiniones divergentes y no obstante las inclinaciones aristotélicas— no les resultó demasiado difícil comprender la concepción de Platón, según la cual la Idea es superior y preexistente a toda

[1] Exposición hecha en el Congreso de Eranos de 1938. El texto ha sido revisado.

fenomenalidad. "Arquetipo" no es una expresión nueva sino que ya aparece en la antigüedad como sinónimo de "Idea" en el sentido platónico. Cuando en el *Corpus Hermeticum,* por ejemplo, que probablemente corresponde más o menos al siglo III, Dios es calificado de τὸ ἀρχέτυπον φῶς, se expresa de ese modo la idea de que él es la "idea primordial" de toda luz, idea que es preexistente o superior al fenómeno "luz". Si yo fuera un filósofo continuaría, de acuerdo con mi hipótesis, el argumento platónico y diría: en algún lugar, "en un lugar celeste", hay una imagen primordial de la madre, superior y preexistente a todo fenómeno de lo "materno" (en el más amplio sentido de esta palabra). Pero como yo no soy un filósofo sino un investigador empírico, no me puedo permitir la osadía de adjudicar validez general a mi temperamento peculiar, es decir a mi enfoque individual frente a los problemas intelectuales. Aparentemente eso *sólo puede hacerlo el filófoso, que sienta como general su disposición y enfoque* y que, siempre que le es posible, no reconoce que su filosofía está esencialmente condicionada por su problemática individual. Mi empirismo me hace reconocer que existe un temperamento para el cual las *ideas son entidades y no meros nomina.* Casualmente vivimos hoy en día, desde hace ya más o menos 200 años, en una época en que se ha vuelto impopular, y aun incomprensible, el afirmar que las ideas mismas pueden ser otra cosa que *nomina.* Pero quien, cometiendo un anacronismo, piensa todavía al modo platónico tiene que ver con desilusión cómo la entidad "celeste", es decir metafísica, de la Idea es arrojada al incontrolable terreno de la fe y la superstición o es caritativamente abandonada al poeta. El criterio nominalista ha "vencido" nuevamente en la querella secular de los universales, y la imagen primordial se ha desvanecido convirtiéndose en un *flatus vocis.* Este cambio fue acompañado, o en buena parte provocado, por el vigoroso avance y el consecuente predominio del empirismo, cuyas ventajas se impusieron demasiado claramente al intelecto. Desde entonces la "Idea" ya no es un *a priori* sino algo secundario y derivado. Es evidente que el moderno nominalismo también pretendió, sin más, validez universal, aunque se basara en una hipótesis temperamental determinada y por lo tanto limitada. Esa hipótesis afirma: *sólo es válido lo que viene del exterior y es por lo tanto verificable.* El caso ideal es la comprobación experimental.

La antítesis afirma: *sólo es válido lo que viene del interior y no es verificable.* Salta a la vista que este criterio no da cabida a esperanza alguna. La filosofía natural griega, orientada hacia la materia, alcanzó en unión con el intelecto aristotélico una victoria tardía pero significativa sobre Platón. Pero en esa victoria está el germen de una derrota futura. En las épocas más cercanas a nosotros se multiplican los signos que señalan un cierto cambio de criterio. Especialmente característica de esto es la doctrina kantiana de las categorías, que, por un lado, ahoga en germen todo intento de hacer una metafísica en el viejo sentido y, por otra parte, prepara un renacimiento del espíritu platónico: si bien no existe ninguna metafísica que pueda ponerse más allá de la capacidad humana, tampoco hay empirie alguna que no esté aprisionada y limitada por un *a priori* de la estructura del conocimiento. En el siglo y medio que ha transcurrido desde la *Crítica de la razón pura* se ha abierto camino la noción de que el pensamiento, la razón, etcétera, no son procesos existentes por sí, liberados de todo condicionamiento subjetivo y sujetos solamente a las leyes eternas de la lógica, sino que son funciones psíquicas coordinadas con una personalidad y subordinadas a ella. El problema ya no es: ¿Ha sido visto, oído, palpado con las manos, pesado, contado, pensado y examinado lógicamente? Sino que ha llegado a ser: ¿*quién* ve, *quién* oye, *quién* ha pensado? Esa crítica que había comenzado con la "ecuación personal" en la observación y medida de procesos mínimos, continúa hasta dar lugar a una psicología empírica tal como en época alguna antes de nosotros se conoció. En nuestros días tenemos la convicción de que en todos los sectores del conocimiento hay premisas psicológicas que ejercen una influencia decisiva sobre la elección del material, el método de la elaboración y el tipo de conclusión y sobre la construcción de hipótesis y teorías. Asimismo creemos que la personalidad de Kant constituyó una condición de no poca importancia de la *Crítica de la razón pura.* No sólo los filósofos sino también nuestras propias inclinaciones filosóficas y hasta esas que llamamos nuestras mejores verdades, se sienten inquietos, si no amenazados, ante la idea de la premisa personal. ¡Se nos quita toda libertad creadora! —exclamamos entonces—. Cómo, ¿uno solo ha de hacer, decir y pensar lo que uno mismo es?

Siempre que no se exagere nuevamente hasta caer en un psico-

logismo sin límites, es ésa, a mi parecer, una crítica ineludible. Y tal crítica es esencia, origen y método de la psicología moderna: *hay* un *a priori* de todas las actividades humanas y ese *a priori es la estructura individual de la psique, estructura innata y por eso preconsciente e inconsciente.* La psique preconsciente, como por ejemplo la del recién nacido, de ningún modo es una nada vacía, la cual, dadas circunstancias favorables, ha de adquirir todo por el aprendizaje; esa psique es, por lo contrario, una condición previa enormemente complicada y determinada individualmente en extremo, que sólo aparece como nada oscura porque no podemos verla directamente. Pero apenas se presentan las primeras manifestaciones vitales psíquicas y visibles, es necesario ser ciego para no ver el carácter individual de estas exteriorizaciones, es decir, su personalidad peculiar. No es posible admitir que todas estas particularidades se originan en el mismo momento en que se manifiestan. Así, por ejemplo, ante el caso de predisposiciones mórbidas existentes ya en los padres, admitimos la herencia por el plasma germinal. No se nos ocurre considerar como una extraña mutación la epilepsia del hijo de una madre epiléptica. La misma actitud tenemos respecto de las dotes que se transmiten durante generaciones. Y también del mismo modo explicamos la reaparición de complicados actos instintivos en animales que no han visto nunca a sus padres y que por lo tanto no han podido ser "educados" por éstos.

Hoy en día tenemos que partir de la hipótesis de que el hombre no es una excepción entre las criaturas en tanto, quiérase o no, posee como todo animal una psique preformada, propia de su especie y que presenta todavía, como lo muestra una observación rigurosa, claros rasgos de antecedentes familiares. No tenemos motivo alguno para afirmar que hay ciertas actividades (funciones) humanas que han de exceptuarse de esta regla. No es posible formarse un concepto respecto de la índole de las predisposiciones o disposiciones que posibilitan el acto instintivo en el animal. Tampoco es posible conocer la naturaleza de las predisposiciones psíquicas inconscientes merced a las cuales el hombre está en situación de reaccionar en forma humana. Deben ser formas funcionales, que yo he designado como "imágenes". "Imagen" no sólo expresa la forma de la actividad que ha de ejercerse sino también la situación típica en la cual la actividad se

desencadena.[2] Esas imágenes son "imágenes primordiales" en tanto son directamente propias del género o, si son resultado de un proceso de formación, ese proceso coincide por lo menos con el origen de la especie. *Es la humanidad del hombre*, la forma específicamente humana de sus actividades. El modo específico está ya en el germen. La creencia de que no es heredado sino que se forma nuevamente en cada hombre sería tan insensata como el modo de ver primitivo según el cual el sol que se levanta a la mañana es otro que el que se puso al atardecer.

Puesto que todo lo psíquico es preformado, también lo son sus funciones particulares, en especial aquellas que provienen directamente de predisposiciones inconscientes. A ese campo pertenece ante todo *la fantasía creadora.* En los productos de la fantasía se hacen visibles las "imágenes primordiales" y es aquí donde encuentra su aplicación específica el concepto de *arquetipo.* De ningún modo es un mérito mío el haber notado por primera vez este hecho. Esa palma le corresponde a Platón. El primero que en el campo de la psicología de los pueblos señaló la existencia de ciertas "ideas primordiales" universalmente difundidas fue Adolf Bastian. Posteriormente, dos investigadores de la escuela de Durkheim, Hubert y Mauss, hablaron de verdaderas "categorías" de la fantasía. La preformación inconsciente en forma de un "pensar inconsciente", la advirtió nada menos que Hermann Usener.[3] Si alguna parte me toca de estos descubrimientos, esa parte consiste en haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior.

No es posible dejar de atribuir su verdadero alcance y su fundamental importancia a esta comprobación, pues con ella queda sentado que en toda psique existen predisposiciones, formas y aun ideas en el sentido platónico. Estas ideas, formas y predisposiciones, si bien inconscientes, no son por eso menos activas y vivas, y, al modo del instinto, preforman e influyen el pensamiento, el sentir y el actuar de cada psique.

Hay un error de interpretación que siempre vuelvo a encontrar

[2] Cf. "Instinkt und Unbewusstes", en *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume.* Psych. Abhandl. Vol. II, 1948. [Hay edición castellana: *Energética psíquica y esencia del sueño,* Bs. As., Paidós, 1954. El cap. de que se trata es el V: "Instinto e inconsciente".]

[3] H. Usener: *Das Weihnachtsfest,* 1911, pág. 3.

y es el que consiste en pensar que los arquetipos están determinados en cuanto a su contenido, error en el que caen quienes los ven como una especie de "representaciones" inconscientes. Por eso hay que señalar una vez más que los arquetipos no están determinados en cuanto a su contenido sino sólo *formalmente*, y esto de un modo muy limitado. Para que se pueda demostrar que una imagen primordial está determinada en cuanto a su contenido es necesario que esa imagen sea consciente, o sea que ya esté llena de material provisto por la experiencia consciente. Por lo contrario, su forma, como he explicado en otro lugar, puede compararse con el sistema axial de un cristal, que predetermina la formación cristalina en el agua madre sin poseer él mismo existencia material. Esta existencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después en la forma en que lo hacen las moléculas. El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente. Así como es imposible comprobar la existencia de arquetipos en sí, tampoco puede comprobarse la de los instintos en tanto éstos no actúen *in concreto*. En cuanto al carácter determinado de la forma, el parangón con la formación del cristal resulta realmente plausible, pues el sistema axial determina meramente la estructura estereométrica pero no la forma concreta del cristal. Este puede ser grande o pequeño o variar debido al distinto desarrollo de sus planos o a la interpenetración recíproca que en él se produzca. Sólo es constante el sistema axial en sus relaciones geométricas, en principio invariables. Lo mismo ocurre en el caso del arquetipo: en principio se le puede dar un nombre y posee un núcleo significativo invariable que determina su modo de manifestación; pero siempre sólo en principio, nunca concretamente. El modo en que se manifiesta en cada caso el arquetipo de la madre, por ejemplo, no depende de él solamente sino también de otros factores.

## 2. EL ARQUETIPO DE LA MADRE

El arquetipo de la madre tiene, como todo arquetipo, una cantidad casi imprevisible de aspectos. Citando sólo algunas for-

mas típicas tenemos: la madre y abuela personales; la madrastra y la suegra; cualquier mujer con la cual se está en relación, incluyendo también el aya o niñera; el remoto antepasado femenino y la mujer blanca; en sentido figurado, más elevado, la diosa, especialmente la madre de Dios, la Virgen (como madre rejuvenecida, por ejemplo: Demeter y Ceres), *Sophia* (como madre-amante, a veces también del tipo Cibeles-Atis, o como hija [madre rejuvenecida]-amante); la meta del anhelo de salvación (Paraíso, reino de Dios, Jerusalén celestial); en sentido más amplio la iglesia, la universidad, la ciudad, el país, el cielo, la tierra, el bosque, el mar y el estanque; la materia, el inframundo y la luna; en sentido más estricto, como sitio de nacimiento o de engendramiento: el campo, el jardín, el peñasco, la cueva, el árbol, el manantial, la fuente profunda, la pila bautismal, la flor como vasija (rosa y loto); como círculo mágico (mandala como padma) o como tipo de la cornucopia; y en el sentido más estricto la matriz, toda forma hueca (por ejemplo, la tuerca); los *yoni*; el horno, la olla; como animal, la vaca, la liebre y todo animal útil en general.

Todos estos símbolos pueden tener un sentido positivo, favorable o un sentido negativo, nefasto. Un aspecto ambivalente es la diosa del destino (parcas, graeas, nornas); uno nefasto, la bruja, el dragón (todo animal que devora o envuelve a sus víctimas en un abrazo, como un gran pez o la serpiente, la tumba, el sarcófago, la profundidad de las aguas, la muerte, el fantasma nocturno y el cuco (tipo Empusa, Lilith, etcétera).

Esta enumeración no pretende de ningún modo ser completa; sólo señala los rasgos esenciales del arquetipo de la madre. Las características de éste son: lo "materno", la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que está más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento; los sitios de la transformación mágica, del renacimiento; el impulso o instinto benéficos; lo secreto, lo oculto, lo sombrío, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que provoca miedo y no permite evasión. En mi libro *Symbole der Wandlung*[4] he descripto detalladamente estas características del arquetipo de la madre y las he acompañado al mismo tiempo con los corres-

[4] 4ª edición reelaborada de *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1952. [Hay edición castellana: *Transformaciones y símbolos de la libido*, Bs. As., Paidós, 1953.]

pondientes ejemplos. Allí formulé la oposición existente entre sus distintas características contraponiendo la *madre amante* y la *madre terrible.* El paralelo más cercano a nosotros es María, que en las alegorías medievales es también la cruz de Cristo; en la India sería la contradictoria Kali. La filosofía sankhya ha expresado el arquetipo de la madre bajo la forma del concepto de la prakrti, adjudicándole a ésta como características fundamentales las tres *Gunas*: bondad, pasión y tiniebla —sattva, rajas y tamas—.[5] Esos son tres aspectos esenciales de la madre: su bondad protectora y sustentadora, su emocionalidad orgiástica y su oscuridad inframundana. El rasgo singular de la leyenda filosófica es que Prakrti *baila* ante Purusha para hacerle recordar el "conocimiento discriminativo", pero esta característica ya no pertenece directamente a la madre sino al arquetipo del *anima.* En la psicología masculina, el *anima* siempre está mezclada al principio con la imagen de la madre.

Pese a que la figura de la madre que nos ofrece la psicología de los pueblos es, por así decirlo, universal, esa imagen sufre modificaciones de no poca consideración en la experiencia práctica individual. En este terreno resalta en primer término la significación aparentemente predominante de la *madre personal.* Tanto se aparece y se destaca esta figura en una psicología personalista, que ese tipo de psicología nunca llegó a superar, ni siquiera teóricamente, el estadio de la madre personal. Anticiparé desde ya que mi concepción se diferencia de la teoría psicoanalítica en que sólo adjudico una limitada significación a la madre personal. Con esto quiero decir que todos esos efectos de la madre sobre la psique infantil pintados por la literatura no provienen meramente de la madre personal, sino más bien del *arquetipo proyectado sobre la madre,* el cual da un fondo mitológico a ésta y le presta de ese modo autoridad y numinosidad.[6] Los efectos etiológicos traumáticos de la madre deben dividirse en dos grupos: en primer término están aquellos que corresponden a peculiaridades del carácter o a actitudes realmente existentes en la madre personal, y luego aquellos que sólo a· rente-

[5] Ese es el significado mitológico de las tres gunas. Véase A. Weckerling, *Anadarayamakhi: Das Glück des Lebens,* 1937, pág. 21 y sigs., y R. Garbe, *Die Samkhya-Philosophie,* 1917, pág. 272 y sigs.

[6] Con respecto a esto la psicología norteamericana proporciona ejemplos en gran escala. En ese sentido, el libro de P. Wylie, *Generations of Vipers* (Nueva York, 1942), si bien es un verdadero pasquín, encara el tema pedagógicamente.

nente le pertenecen, ya que son casos de proyecciones de tipo fantástico (es decir arquetípico) efectuadas por el niño. Ya Freud había reconocido que la etiología real de las neurosis no tenía sus raíces, como él conjeturó en un comienzo, en efectos traumáticos, sino más bien en un desarrollo peculiar, propio de la fantasía infantil. Es difícil poner en duda la posibilidad de que un desarrollo de ese tipo pueda derivarse de influjos perturbadores procedentes de la madre. Por eso busco la base de las neurosis infantiles ante todo en la madre, pues sé por experiencia que es mucho más probable que un niño se desarrolle normal que neuróticamente y también que en la gran mayoría de los casos se puede demostrar la existencia de causas definitivas de perturbación en los padres, especialmente en la madre. Los contenidos de las fantasías anormales sólo en parte deben vincularse con la madre personal puesto que a menudo contienen manifestaciones claras e inconfundibles que van mucho más allá de lo que podría atribuirse a una madre personal real. Esto se ve especialmente cuando se trata de creaciones claramente mitológicas, tal como ocurre con frecuencia en las fobias infantiles, en las que la madre aparece como animal, bruja, fantasma, devoradora de hombres, hermafrodita y otras cosas semejantes. Pero las fantasías no siempre son abiertamente mitológicas o, cuando lo son, no siempre provienen de una condición inconsciente sino que pueden originarse en ocasiones en cuentos populares o en observaciones casuales o en cualquier otra circunstancia similar; resulta entonces indicada en cada caso una investigación cuidadosa. Por razones prácticas tal investigación es mucho más difícil de realizar en el caso de los niños que en el de los adultos, quienes casi siempre transfieren esas fantasías sobre el médico durante el tratamiento, o, hablando con más precisión, esas fantasías se presentan proyectadas. No basta entonces con advertirlas y apartarlas como ridículas; o por lo menos no puede hacerse esto permanentemente, porque los arquetipos pertenecen al patrimonio inalienable de toda psique y constituyen ese "tesoro en el campo de las oscuras representaciones" de que habla Kant y del cual dan abundante noticia los innumerables temas del tesoro que aparecen en el folklore. Un arquetipo no es, de acuerdo con su naturaleza, un mero prejuicio fastidioso; sólo lo es cuando se lo coloca en el lugar inadecuado. El arquetipo en sí forma parte de los más elevados valores del alma humana y ha poblado por ello todos

los Olimpos de todas las religiones. Hacerlo a un lado como algo sin valor, constituye una positiva pérdida. La tarea a realizar consiste por lo contrario en disolver esas proyecciones para hacer que sus contenidos vuelvan a quien por una exteriorización espontánea los ha perdido.

## 3. EL COMPLEJO MATERNO

El arquetipo de la madre constituye la base del llamado complejo materno. Representa un problema aún sin solución el saber si ese complejo puede tener lugar sin una participación causal demostrable de la madre. De acuerdo con mi experiencia creo que en el proceso que causa la perturbación la madre desempeña un papel activo siempre, y en especial en las neurosis infantiles o en aquellas cuya etiología alcanza indudablemente hasta la temprana infancia. Pero en todos los casos la esfera instintiva del niño es perturbada y los arquetipos quedan de ese modo constelizados y se sitúan entre la madre y el niño como un elemento extraño y a menudo causante de miedo. Cuando los hijos de una madre que es exagerada en sus cuidados sueñan regularmente con ella, viéndola bajo la forma de un animal malo o de una bruja, esa vivencia establece una disociación en el alma infantil y sienta de ese modo la posibilidad de la neurosis.

### *1. El complejo materno del hijo*

Los efectos del complejo materno son diversos según se trate del *hijo* o de la *hija*. Efectos típicos sobre el hijo son la *homosexualidad* y el *donjuanismo*, y en ocasiones también la impotencia.[7] En la homosexualidad el componente heterosexual se adhiere en forma inconsciente a la madre, en el donjuanismo se busca inconscientemente a la madre "en todas las mujeres". Los efectos del complejo materno sobre el hijo están representados por la ideología del tipo Cibeles-Atis: autocastración, locura y muerte temprana. En el hijo el complejo materno no es puro porque existe una diferencia de sexo. Esta diferencia es el motivo por el cual en todo complejo materno masculino el arquetipo de la compañera sexual, o sea el *anima*, desempeña un papel de importancia junto al arquetipo de la madre. La madre es el *primer*

[7] Pero en este caso desempeña también un papel considerable el complejo paterno.

*ser femenino* que encuentra al futuro hombre y es inevitable que ella aluda, grosera o delicadamente, susurrando o a gritos, consciente o inconscientemente, a la masculinidad del hijo; así también el hijo advierte cada vez más la feminidad de la madre o, al menos inconscientemente, responde a ella en forma instintiva. Resulta entonces que en el hijo las sencillas relaciones de la identidad o de la resistencia diferenciadora se cruzan sin cesar con los factores de la atracción y del rechazo eróticos. De tal manera el cuadro se complica considerablemente. No quiero decir con esto que el complejo materno del hijo deba ser tomado más en serio que el de la hija. En la investigación de estos complejos fenómenos anímicos estamos sólo en el comienzo, en el estadio del trabajo de los pioneros. Sólo se pueden hacer comparaciones cuando existen cifras de las que se pueda hacer un uso estadístico. Pero esas cifras aún no están a la vista en ninguna parte.

Sólo en la *hija* es el complejo materno un caso puro y sin complicaciones. Sus consecuencias son: por un lado, que el instinto femenino experimente un gran desarrollo causado por la madre; por el otro, que se produzca un debilitamiento del mismo que llegue hasta su extinción. En el primer caso, el predominio del instinto hace a la hija inconsciente de su propia personalidad; en el otro caso se desarrolla una proyección del instinto sobre la madre. Por ahora tenemos que contentarnos con la comprobación de que el complejo materno de la hija aumenta exageradamente el instinto femenino o lo reprime también exageradamente; en el hijo en cambio afecta al instinto masculino por una sexualización antinatural. Como "complejo materno" es un concepto de la psicopatología; va siempre unido al concepto de daño y enfermedad. Pero si lo sacamos de su campo patológico algo estrecho y le damos un significado más amplio y comprensivo, podemos mencionar también su acción positiva: en el hijo, junto a la homosexualidad o en lugar de ella, se produce por ejemplo una diferenciación del Eros (y en esa dirección apuntan algunos elementos del *Banquete* de Platón); asimismo puede tener lugar un desarrollo del gusto y de la estética, a los cuales un cierto elemento femenino evidentemente no les hace daño; aparecen también cualidades educativas, a las cuales una capacidad femenina de penetración sentimental proporciona a menudo la mayor perfección; un espíritu histórico, conservador en el mejor sentido y que mantiene y siente superiores todos los valores del

pasado; un sentido de la amistad que teje lazos notablemente delicados entre almas masculinas y llega hasta a eliminar la imposibilidad de la amistad entre los sexos; un reino de sentimientos religiosos que hace realidad una *ecclesia spiritualis* y, finalmente, una receptividad espiritual que lo convierte en un voluntario receptáculo de la revelación.

Por más negativo que sea el donjuanismo tiene también su aspecto positivo, pues puede representar una masculinidad resuelta y enérgica, una ambición hacia las más altas metas; una violencia contra toda necedad, todo fanatismo, toda injusticia y toda negligencia; una disposición al sacrificio por todo aquello reconocido como justo, impulso este que puede llevarlo a realizar acciones que limitan con el heroísmo; tenacidad, inflexibilidad y pertinacia de la voluntad; una curiosidad a la que no asustan ni siquiera los misterios del mundo; finalmente, un espíritu revolucionario que construye una nueva morada para sus prójimos o pugna por transformar el mundo.

Todas estas posibilidades aparecen en los mitologemas que como aspectos del arquetipo de la madre cité antes. Ya en varios otros de mis escritos estudié el complejo materno del hijo junto con la complicación del *anima*, y por eso en estas páginas en las que me ocupo del tipo de la madre he decidido relegar a segundo plano la psicología masculina.

## 2. *El complejo materno de la hija*[8]

### a. La hipertrofia de lo materno

Ya señalamos que el complejo materno provoca en la hija una hipertrofia de lo femenino o una correspondiente atrofia. La exaltación de lo femenino significa un fortalecimiento de todos los instintos femeninos, en especial del *instinto materno.* El aspecto negativo de esto lo representa una mujer cuya única meta es procrear. El hombre constituye evidentemente un accesorio; es en lo fundamental un instrumento para la procreación y toma el

[8] En este capítulo presento una serie de tipos de complejo materno, que son una formulación de mis experiencias terapéuticas. Toda persona culta debe saber que "tipos" no son casos individuales. Tampoco es el "tipo" un sistema inventado en el cual deban encajarse todos los casos que se presenten. Los "tipos" son construcciones ideales, imágenes promedio de la experiencia, por lo cual nunca pueden identificarse con un caso individual. Pero sin duda la gente cuya experiencia proviene sólo de los libros o de los laboratorios psicológicos no puede hacerse una idea correcta de la experiencia psicológica del médico.

carácter de objeto que hay que cuidar, ocupando así un lugar entre los niños, los parientes pobres, los gatos, perros y muebles. También la propia personalidad es un accesorio; a menudo hasta es más o menos inconsciente, pues la vida es vivida en los otros y a través de los otros. Como consecuencia del carácter inconsciente de la propia personalidad, se produce una identificación con los otros. Una mujer de ese tipo sobrelleva primero el embarazo y luego se hace totalmente dependiente de sus hijos, pues si no fuera por esto no tendría ninguna *raison d'être*. Como Demeter, gracias a su obstinación consigue un derecho de posesión sobre la hija. Su Eros se ha desarrollado sólo como relación materna; en tanto Eros personal ha quedado inconsciente. Un *Eros inconsciente* se manifiesta siempre como *poder*.[9] Por eso este tipo, pese a todo su aparente autosacrificio maternal, es incapaz de un verdadero sacrificio, y en realidad hace prevalecer su instinto materno manifestando una voluntad de poder muchas veces sin consideraciones, que llega hasta la aniquilación de la personalidad y la vida del niño. Cuanto más inconsciente de su propia personalidad es una madre de ese tipo, tanto mayor y tanto más violenta es su voluntad inconsciente de poder. Hay en este tipo muchos casos para los cuales el símbolo adecuado no sería Demeter sino Baubo. La inteligencia no es cultivada por sí misma sino que persiste en su situación primitiva y permanece así en su primitividad natural, sin conciencia y sin relación con nada, pero también verdadera y en ocasiones tan profunda como la naturaleza.[10] Pero la mujer misma no lo sabe y no puede entonces ni valorar el ingenio de su inteligencia ni admirar filosóficamente sus profundidades, sino que olvida en lo posible lo que ha dicho.

### b. La exaltación del Eros

El complejo que una madre de ese tipo provoca en la hija no es necesariamente una hipertrofia del instinto maternal. Por lo contrario, este instinto puede incluso llegar a extinguirse en la hija. Para enfrentar esta falta aparece como sustituto una *exaltación del Eros* que conduce casi siempre a una relación incestuosa

[9] Esta afirmación se basa en la reiterada experiencia de que donde falta el amor, el poder ocupa el lugar vacío.
[10] El término que empleé para esto en mi seminario inglés es *natural mind*.

inconsciente con el padre.[11] El Eros acrecentado produce una anormal acentuación de la personalidad de los otros. Los celos respecto de la madre y el intento de superarlos se convierten en el tema conductor de posteriores empresas, que frecuentemente resultan de un carácter desastroso. Un caso de este tipo prefiere precisamente las relaciones exaltadas y sensacionales, que le gustan por sí mismas; se interesa por hombres casados, y en verdad menos por la felicidad que podría proporcionarles que por el hecho de que están casados y dan por ello ocasión para trastornar un matrimonio, pues esto constituye la finalidad esencial de la empresa. Si consigue su fin, como a ella le falta el instinto materno se esfuma ese interés y surge entonces alguno nuevo que lo reemplaza.[12] El Eros exaltado se caracteriza por una notable inconsciencia. Las mujeres de ese tipo sufren de una verdadera ceguera respecto de sus propios actos y movimientos,[13] lo que constituye una ventaja no sólo para los interesados en ella sino también para ella misma. Casi no necesito hacer notar que, para los hombres de Eros pasivo, este tipo ofrece una magnífica oportunidad para la proyección del *anima*.

### c. La identificación con la madre

Si en el complejo materno femenino no se produce un sobredesarrollo del Eros, se da entonces una identificación con la madre y una paralización del propio destino femenino. Aparece una proyección de la propia personalidad sobre la de la madre, ya que el mundo de los instintos propios permanece en la inconsciencia, quedando por ello inconscientes tanto el instinto materno como el Eros. Todo lo que en estas mujeres tiene que ver con maternidad, responsabilidad, apego personal y necesidad erótica provoca sentimientos de inferioridad y compele a escapar, naturalmente hacia la madre, que vive acabadamente todo lo que parece a la hija por completo inalcanzable. La madre aparece entonces como una supra-personalidad. Admirada sin buscarlo, se adelanta a vivir lo que debería ser vida de su hija y deja a

[11] En este caso la iniciativa sale de la hija. En otros casos la psicología del padre (proyección del *anima*) provoca un lazo incestuoso en la hija.

[12] En esto se diferencia este tipo de su afín, el complejo paterno femenino, en el cual, por lo contrario, la hija adquiere caracteres de madre de su propio padre y atiende a éste como si fuera su hijo.

[13] Esto no quiere decir que estas mujeres no tengan conciencia de los hechos. Es sólo su significado lo que es para ellas inconsciente.

ésta sin posibilidad de tener una vida propia. La hija se contenta con vivir en dependencia de la madre y negándose a sí misma. Al mismo tiempo se esfuerza inconscientemente y, en cierto modo contra su propia voluntad, por convertirse poco a poco en tirano de su madre, si bien al comienzo bajo la máscara de la lealtad y la sumisión más completas. Lleva la existencia de una sombra, muchas veces visiblemente absorbida por la madre, a la cual le prolonga la vida más o menos del mismo modo que si le hiciera una permanente transfusión de sangre. Nada impide a estas pálidas doncellas llegar al matrimonio. Por lo contrario, pese a su carácter de sombras y a su indiferencia íntima, o más bien justamente por eso, su precio en el mercado matrimonial es alto. Su principal ventaja es que son hasta tal punto vacías que un hombre puede sospechar en ellas absolutamente todo; además son hasta tal punto inconscientes que su inconsciente tiende innumerables antenas, para no decir tentáculos, que captan todas las proyecciones masculinas y esto gusta sobremanera a los hombres. Pues una indeterminación femenina tan grande es la anhelada contraparte de una determinación y univocidad masculinas que sólo pueden establecerse en forma satisfactoria cuando les resulta posible deshacerse de todo lo dudoso, ambiguo, indeterminado y oscuro por medio de la proyección sobre una cautivante inocencia femenina.[14] Debido a su característica indiferencia íntima y a sus sentimientos de inferioridad, que siempre se disimulan tras un aire de inocencia ofendida, queda al hombre el ventajoso papel de soportar con superioridad e indulgencia, propias casi de un caballero, las reconocidas deficiencias femeninas. (Pero por suerte sin descubrir que esas deficiencias proceden en buena parte de sus propias proyecciones.) Especialmente atrayente resulta el manifiesto *desamparo* de la joven. Ella es hasta tal punto un apéndice de la madre que no sabe cómo debe sentirse cuando se le acerca un hombre. Aparece entonces tan necesitada de protección y es tan absoluta su ignorancia, que hasta el más apacible pastor se convierte en atrevido raptor que roba alevosamente la hija a la amante madre. Esta gran oportunidad de poder ser una vez un hombre de éxito no se presenta todos los días y da lugar por eso a un fuerte impulso. Fue este impulso lo que llevó

[14] Ese tipo de mujer tiene un extraño efecto aliviante sobre el esposo hasta que éste llega a descubrir *con quién* se ha casado y *con quién* comparte su lecho matrimonial y comprende entonces que su verdadera mujer es su suegra.

a Pluto a raptar a Perséfona, quitándosela a la inconsolable Demeter; pero luego, por decisión de los dioses, tuvo que entregar su esposa a su suegra todos los veranos. (El lector atento advertirá que tales leyendas no surgen "de la nada".)

d. La defensa contra la madre

Entre los tres tipos extremos que he considerado se escalonan muchos otros. De ellos sólo haré referencia a uno fundamental. En este tipo intermedio se trata más que de un acrecentamiento o de un entorpecimiento del instinto femenino, de una *defensa contra el predominio* de la madre y de una defensa tal que prevalece sobre todo lo demás. Este caso es el ejemplo típico del llamado *complejo materno negativo*. Su lema es "cualquier cosa con tal de que no sea como mi madre". Se trata por un lado de una fascinación que nunca llega a ser identificación, por el otro de un acrecentamiento del Eros, que se agota sin embargo en cierta envidiosa resistencia contra la madre. Una hija así sabe bien qué es lo que *no* quiere pero en general no tiene ninguna idea clara respecto de su propio destino. Sus instintos están todos concentrados sobre la madre en forma de defensa y no son por eso aptos para construirse una vida propia. Si llega a casarse, el casamiento sólo le sirve para liberarse de la madre, siempre que el destino le depare un hombre que tenga en común con su madre rasgos esenciales de carácter. Todos los procesos y necesidades instintivas tienen que hacer frente a inesperadas dificultades: o la sexualidad no funciona, o no quiere tener hijos, o los deberes maternos le resultan insoportables o las exigencias de la vida matrimonial en común le provocan impaciencia e irritación. Es que en cierto modo para ella todo eso no es algo esencial, pues sólo le resulta esencial la persistente defensa contra el poder materno en todas sus formas y es esa defensa lo que constituye siempre el más alto fin de su vida. En estos casos se pueden ver a menudo las características del arquetipo de la madre con todos sus detalles. Por ejemplo, la *madre como familia* o clan provoca fuertes resistencias o falta de interés respecto de todo lo que se llama familia, comunidad, sociedad, convención y cualquier otra cosa por el estilo. La resistencia contra la *madre como útero* se manifiesta a menudo en los trastornos en la menstruación, dificultades en la concepción, horror frente al embarazo, hemorragias duran-

te el embarazo, partos prematuros, vómitos durante el embarazo y otros fenómenos semejantes. La *madre como materia* ocasiona impaciencia con los objetos, torpeza en el manejo de herramientas y de la vajilla y también descuido y falta de gusto en el vestir. De esta defensa contra la madre resulta a veces un espontáneo desarrollo de la inteligencia que tiene por fin crear una esfera en la cual no aparezca la madre. Este desarrollo es el resultado de necesidades propias y no se hace en consideración a un hombre a quien se quiere impresionar o al que se trate de atraer con el espejismo de la camaradería espiritual; su fin es destruir el poder de la madre por la crítica intelectual y el conocimiento superior o mostrarle todas las tonterías y faltas que comete y todos los claros que presenta su cultura. Junto con el desarrollo de la inteligencia van tomando perfil las características masculinas en general.

## 4. LOS ASPECTOS POSITIVOS DEL COMPLEJO MATERNO

### *1. La madre*

El aspecto positivo del primer tipo, o sea de la exaltación del instinto maternal, es esa imagen de madre ensalzada y celebrada en todas las épocas y todas las lenguas. Es ese amor maternal que representa uno de los recuerdos más conmovedores y más inolvidables del adulto y constituye la secreta raíz de todo devenir y toda transformación, que es la vuelta al hogar y la vuelta a sí mismo y es el silencioso fundamento de todo comienzo y de todo final. Una madre conocida hasta lo más profundo y extraña como la naturaleza, amorosamente tierna y fatalmente cruel, una dispensadora de vida, incansable y llena de goce, una *mater dolorosa* y la puerta oscura, sin respuesta que se cierra tras quien muere. Madre es amor maternal, es *mi* vivencia y *mi* secreto. Pero para qué decir tantas cosas que son al mismo tiempo tan inadecuadas, tan insatisfactorias y también tan falsas; sí, para qué decir tanto de ese ser que se llamó madre y a quien —permitámonos decirlo— le tocó por casualidad ser portadora de esa vivencia que encierra en sí a ella, a mí y a toda la humanidad, a toda criatura viviente que llega a ser y pasa: la vivencia de la vida, cuyas criaturas somos. Es cierto que eso se ha hecho siempre y siempre se volverá a hacer, pero quien se haya iniciado en la verdad no puede seguir dejando caer esa terrible carga de

significado, de responsabilidad y deber, de cielo e infierno sobre ese ser débil y sujeto a error, merecedor de amor, de consideración, de comprensión y de perdón, ese ser que fue para nosotros madre. Quien conoce la verdad sabe que la madre es portadora de esa imagen, innata en nosotros, de la *mater natura* y *mater spiritualis,* sabe que ella es portadora de todo lo que la vida contiene; la vida a la cual estamos confiados y entregados como niños. No puede vacilar un instante en liberar a la madre humana de esa terrible carga; siente que debe hacerlo por consideración hacia ella y hacia sí mismo. Pues es justamente esa pesadez significativa lo que nos ata a la madre y lo que encadena a ésta con sus hijos y lleva a ambos a la perdición anímica y física. No se resuelve ningún complejo materno reduciendo unilateralmente a la madre a la medida humana, "rectificándola". Al hacer eso se corre el riesgo de disolver también en átomos la vivencia "madre", destruyendo así uno de los más altos valores y arrojando a un lado la llave de oro que una buena hada nos ha puesto en la cuna. Así, el hombre, instintivamente, con la pareja de padres ha unido la pareja preexistente de dioses, el *godfather* y la *godmother* del recién nacido, para que éste nunca se olvide, por inconsciencia o racionalismo miope, de adjudicar divinidad a los padres.

Más que un problema científico, el arquetipo es, antes que nada, una cuestión de inmediata urgencia para la higiene anímica. Aun cuando no tuviéramos prueba alguna de la existencia de arquetipos y toda la gente sensata nos demostrara en forma convincente que no pueden darse esas pruebas, igualmente tendríamos que encontrarlas para no dejar que se hundieran en lo inconsciente nuestros valores más altos y naturales. Si éstos llegan a caer en lo inconsciente desaparece toda la fuerza elemental de las vivencias primarias. En su lugar surge la fijación a la *imago* materna y cuando ésta ha sido entregada al mero razonamiento y puesta en el lugar que él le indica, quedamos totalmente atados a la *ratio* humana y condenados de ahí en adelante a creer exclusivamente en lo racional. Sin duda eso es un deber y una ventaja, pero es también una limitación y un empobrecimiento que acercan a quien los sufre al desierto del doctrinarismo y el "iluminismo". Esta *Déesse Raison* difunde una luz falaz que sólo ilumina lo que ya se sabe, dejando cubierto de oscuridad lo que más se necesitaría saber y hacer consciente. Cuanto

más independiente es el aire que adopta la razón, tanto más se convierte en intelecto puro que pone las doctrinas en el lugar de la realidad y que, sobre todo, no tiene ante los ojos al hombre como es sino que lo sustituye por una imagen engañosa que de él se ha creado.

El hombre debe tener conciencia del mundo de los arquetipos, lo capte o no lo capte, pues en ese mundo él es todavía naturaleza y allí se hunden sus raíces. Una concepción del mundo o un orden social que separen al hombre de las imágenes primordiales de la vida no sólo no son cultura sino que son en medida creciente una cárcel o un establo. Si las imágenes primordiales permanecen conscientes de algún modo, la energía que les corresponde puede afluir al hombre. Pero si ya no se consigue mantener la conexión con ellas, la energía que se expresa en esas imágenes vuelve a caer en lo inconsciente y causa esa cautivante fascinación propia del complejo infantil respecto de los padres. El resultado de esto es que lo inconsciente recibe una carga que se presta como *vis a tergo* a toda concepción, idea o tendencia que la inteligencia presente como atrayente objetivo a la *concuspicentia*. De ese modo el hombre se abandona irremediablemente a la conciencia y a sus conceptos racionales de justo e injusto. Está lejos de mi intención el querer quitar valor al don divino de la razón, esa suprema facultad humana. Pero como rectora única no tiene sentido alguno; tiene tan poco sentido como la luz en un mundo en el cual no se le enfrentase la oscuridad. El hombre debería prestar atención al sabio consejo de la madre y a su inexorable ley de la limitación natural. Nunca debería olvidar que el mundo subsiste porque sus opuestos se equilibran. Así, también lo racional es equilibrado por lo irracional y lo que tiende a un fin es equilibrado por lo dado.

Esta digresión nos ha hecho entrar en consideraciones de la mayor generalidad, lo que era casi inevitable tratándose de este tema, ya que la madre es el mundo primero del niño y el último del adulto. A todos nos cubre la capa de esta gran Isis, como a hijos suyos. Pero ahora queremos volver a nuestros tipos de complejo materno femenino. En el hombre, el complejo materno nunca es "puro", ya que está siempre mezclado con el arquetipo del *anima*, lo que tiene como consecuencia que las manifestaciones masculinas respecto de la madre estén la mayoría de las veces afectadas por un prejuicio emocional, o sea "animoso". Unica-

mente en la mujer existe la posibilidad de investigar los efectos del complejo materno libre de adiciones "animosas", si bien esta tarea sólo tiene perspectivas de éxito en los casos en que aún no se ha desarrollado un *animus* compensador.

## 2. *El Eros exaltado*

Llegamos ahora al segundo tipo de complejo materno femenino, al de la *exaltación del Eros.* De este caso, en tanto se nos aparece en el campo patológico, he hecho un retrato muy desfavorable. Pero también este tipo tan poco acogedor tiene un aspecto positivo del que la sociedad no podría prescindir. Si tomamos justamente el peor efecto de esta actitud o sea la escrupulosa destrucción del matrimonio, advertimos por detrás de esto una ordenación de la naturaleza plena de sentido y adecuada a un fin. Tal como lo hemos descripto ya, este tipo proviene con frecuencia de una reacción frente a una madre meramente natural, puramente instintiva y que en consecuencia todo lo absorbe. Este tipo materno es un anacronismo, una recaída en un sombrío matriarcado en el que el hombre, como mero fecundador y siervo de la gleba, lleva una existencia insípida. La intensificación reactiva del Eros que se produce en la hija apunta hacia un hombre que debe ser arrancado al predominio de lo materno-femenino. Una mujer de ese tipo siempre se entrometerá instintivamente allí donde la provoque la inconsciencia de su cónyuge. Tal mujer perturba la tan peligrosa comodidad de la personalidad masculina, comodidad que a él le gusta ver como fidelidad. Esa comodidad lleva a la inconsciencia de la propia personalidad y a ese pretendido matrimonio ideal en el que ella no ve a él sino como "papi" y él no ve a ella sino como "mami" y en que, además, él y ella se dan el uno al otro todos esos nombres. Ese es un camino en declive que rebaja fácilmente el matrimonio a una identidad inconsciente entre los cónyuges.

La mujer de nuestro tipo dirige la cálida corriente de su Eros sobre un hombre cubierto por la sombra de lo materno y suscita de ese modo un conflicto moral. Pero sin tal conflicto no se da la conciencia de la personalidad. "Pero, ¿por qué —preguntarán seguramente— debe el hombre *à tort et à travers* llegar a la más alta conciencialidad?" Esta pregunta da en el centro del problema y la respuesta a ella es algo difícil. En lugar de una ver-

dadera respuesta sólo puedo expresar algo así como una creencia: me parece como si en los millares de millones de años alguien hubiera debido saber finalmente que este maravilloso mundo de las montañas, del mar, del sol y la luna, de la vía láctea, de las nebulosas, de las plantas y los animales *existe*. Cuando cierta vez, de pie sobre una pequeña colina en las planicies Athi en Africa oriental, vi a muchos millares de cabezas de ganado salvaje pacer en silenciosa quietud, así como lo han hecho siempre desde hace tanto y tanto tiempo, tuve el sentimiento de ser el primer hombre, el primer ser, el *único* que sabía que todo eso *existe*. Todo ese mundo a mi alrededor estaba todavía en la quietud primera y no sabía que existía. Y precisamente en ese momento, en el cual yo sabía, el mundo había llegado a existir y sin ese momento nunca hubiera llegado a existir. Toda naturaleza busca cumplir ese fin y lo encuentra realizado en el hombre, y justamente sólo en el *hombre que alcanza el más alto grado de conciencialidad*. Cada pequeño paso adelante en la senda de la concienciealización crea mundo.

No se da conciencia sin distinción de los contrarios. Ese es el principio padre del Logos, de un Logos que se desprende en lucha interminable del calor y la tiniebla primordiales de ese seno materno que es la inconsciencia. Sin reparar en ningún conflicto, en ningún padecimiento, en ningún pecado, la curiosidad divina tiende hacia el nacimiento. La inconsciencia es para el Logos el pecado primordial, el mal mismo. Pero su acto de liberación creador del mundo es matricidio, y el espíritu que se aventuró en todas las alturas y todas las profundidades, también debe sufrir, como dijo Synesius, el encadenamiento a la roca del Cáucaso. Pues nada puede existir sin lo otro, porque fueron uno en el comienzo y han de volver a ser uno al final. Sólo puede existir conciencia si se reconoce y se tiene en cuenta permanentemente lo inconsciente, así como toda vida debe pasar por muchas muertes.

El promover el conflicto es una virtud luciférica en el sentido propio de la palabra. El conflicto produce el fuego de los afectos y emociones, y como todo fuego, también éste tiene dos aspectos: el de la combustión y el de la producción de luz. La emoción es el fuego alquimístico, cuyo calor es lo que hace aparecer todo y cuyo ardor *omnes superfluitates comburit* —quema todo lo superfluo— y es también, por otro lado, ese momento en el cual el eslabón golpea sobre el pedernal y se produce una chispa: la

emoción es la fuente madre de toda conciencialización. Sin emoción no se produce transformación alguna de las tinieblas en la luz y de la inercia en movimiento.

La mujer, cuyo destino es ser perturbadora, sólo en casos patológicos es exclusivamente destructiva. En el caso normal ella misma, como perturbadora es afectada por la perturbación, como transformadora es transformada, y con el brillo del fuego que provoca se alumbran e iluminan todos los sacrificios de la intriga. Lo que parecía perturbación sin sentido se convierte en proceso de purificación "para que así lo vano desaparezca".

Si este tipo de mujer permanece inconsciente con respecto al significado de su función, si no sabe que es una parte "de esa fuerza, que siempre quiere el mal y siempre crea el bien", también ella sucumbe herida por la espada que ella misma lleva. Si alcanza la conciencialidad, en cambio, se transforma en liberadora y salvadora.

### 3. *La solamente-hija*

La mujer del tercer tipo, o sea la que se *identifica con la madre*[15] por entorpecimiento de sus propios instintos, no tiene por qué ser necesariamente una nulidad sin esperanza. Por lo contrario, en el campo de lo normal existe la posibilidad de que se llene ese vacío por medio de una intensa proyección del *anima*. Una mujer de ese tipo depende sin duda de que eso ocurra: no puede recuperarse siquiera parcialmente sin un hombre; debe ser realmente arrebatada a la madre. Además, luego debe, durante mucho tiempo, desempeñar con gran esfuerzo el papel que le ha correspondido hasta que éste llegue a saciarla. Quizá de ese modo pueda llegar a descubrir quién es ella. Las mujeres de ese tipo pueden ser abnegadas esposas para hombres que sólo existen por identificación con una profesión o poseen gran talento, pero que de lo restante siguen inconscientes. Como esos hombres sólo son máscaras, la mujer debe ser capaz de representar con cierta naturalidad su papel secundario de acompañante. Pero estas mujeres también pueden tener dotes valiosas que nunca llegaron a desarrollarse sólo porque su misma personalidad permanecía inconsciente. En ese caso el talento de que está dotada es proyectado sobre un marido que carezca de

[15] A causa de la proyección de los instintos.

él y vemos entonces cómo un hombre por completo insignificante se eleva repentinamente hasta las más altas cumbres, como llevado por una alfombra mágica. *Cherchez la femme*; en eso reside la clave del misterio de este éxito. Las mujeres de ese tipo me recuerdan —y que se me perdone la descortés comparación— a esas perras grandes y fuertes que se escapan de cualquier perrito que ladre, sólo porque para ellas es un terrible macho, aunque a él ni se le ocurre morder.

Pero lo *vacío* es, en definitiva, un gran misterio femenino. Es para el hombre lo extraño primordial, lo hueco, lo otro abismalmente profundo, lo *yin*. La miseria de esta no-entidad (aquí hablo como hombre) mueve a compasión y constituye —yo diría por desgracia— el poderoso misterio de la incomprensibilidad de lo femenino. Una mujer de ese tipo es destino puro. Sobre eso, contra eso y en favor de eso, un hombre puede decir de todo o no decir nada o hacer ambas cosas; al final, haga lo que haga, cae, feliz contra toda razón, en ese hueco, y si no cae, ha desperdiciado y echado a perder su única posibilidad de llegar a la posesión de la masculinidad. Al que cae no se le puede demostrar que su felicidad es engañosa, al que no cae no es posible hacerle comprender que es infeliz. "¡Las Madres, oh Madres, que palabra más maravillosa!" Con este suspiro, que señala la capitulación del hombre al acercarse al reino de las Madres, pasamos al cuarto tipo.

### 4. *El complejo materno negativo*

Este tipo se caracteriza por el *complejo materno negativo*. En tanto fenómeno patológico esta mujer es una compañera desagradable, exigente y poco satisfactoria, pues todos sus esfuerzos consisten en un resistirse frente a todo lo que surge de la causa natural primera. Pero en ningún lugar está escrito que la creciente experiencia vital no pueda enseñarle algo mejor y que en consecuencia comience por abandonar la lucha contra la madre en el sentido personal y estrecho. Pero también en el mejor caso será enemiga de todo lo oscuro, confuso, ambiguo. Atenderá en cambio a lo seguro, claro, racional y a eso lo pondrá en primer plano. Superará a su hermana en objetividad y su juicio será más independiente de la pasión. Puede convertirse en amiga, hermana y consejera competente de su marido. Para ello la capacitan

sobre todo sus aspiraciones masculinas, gracias a las cuales puede tener para la individualidad del hombre una comprensión humana y situada más allá de todo erotismo. Entre todas las formas de complejo materno es ésta la que mejores probabilidades tiene de hacer algo exitoso de su matrimonio en la segunda mitad de su vida. Pero para ello es imprescindible que haya superado victoriosamente el abismo de lo solamente-femenino, el caos del seno materno, que (a consecuencia del complejo *negativo*) constituye la mayor amenaza que se levanta contra ella. Como es sabido, un complejo sólo se supera en realidad cuando es agotado hasta sus últimas profundidades por la vida. Aquello que hemos mantenido alejado de nosotros por motivos originados en complejos, debemos beberlo hasta la última gota si queremos superarlo.

Esta mujer se acerca al mundo volviendo el rostro. Su actitud evoca a la mujer de Lot que se volvió y quedó con la vista fija en Sodoma y Gomorra. Entretanto el mundo y la vida pasan a su lado como un sueño, como una molesta fuente de ilusiones, desilusiones e irritaciones. Y todos estas molestias no tienen otra causa que su constante negativa a decidirse a mirar siquiera una vez hacia adelante. Así, a consecuencia de su actitud meramente inconsciente, reactiva, frente a la realidad, su vida se identifica con lo que ella más combatía, esto es, con lo solamente-materno-femenino. Pero cuando vuelve el rostro hacia adelante se le abre por primera vez el mundo bajo la luz de una madura claridad y se le aparece adornado con los colores y las dulces maravillas de la juventud y a veces aun de la niñez. Tal visión trae consigo el reconocimiento y descubrimiento de la verdad, que es condición ineludible de la conciencia. Se ha perdido una parte de la vida, pero el sentido de la vida se ha salvado.

A la mujer que combate al padre le queda siempre la posibilidad de la vida impulsivo-femenina, pues lo que ella rechaza de plano es sólo aquello que le es extraño. Si combate a la madre, en cambio, aun cuando corre el riesgo de dañar su instinto, puede alcanzar una más alta conciencialidad, porque al negar a la madre niega también toda la oscuridad, impulsividad, ambigüedad e inconsciencia de su propio ser. La mujer de este tipo, gracias a su claridad, objetividad y masculinidad, se encuentra a menudo en puestos de importancia, donde su feminidad tardíamente descubierta, conducida por una fría inteligencia, des-

pliega una exitosa eficacia. Pero no sólo en lo exterior se afirma su extraña combinación de feminidad e inteligencia masculina, sino también en el reino de la intimidad anímica. En carácter de directora espiritual y consejera de un hombre puede, sin que el mundo lo advierta, desempeñar un papel de gran influencia como *spiritus rector invisible*. A causa de sus cualidades es más comprensible para el hombre que otras formas del complejo materno y por eso el mundo masculino la favorece con la proyección de formas positivas del complejo materno. Lo demasiado femenino asusta a cierto tipo de complejo materno masculino que se caracteriza por una gran delicadeza del sentimiento. Ante esta mujer, tal hombre no se asusta porque ella echa un puente para el espíritu masculino sobre el cual éste puede conducir con seguridad el sentimiento hasta la otra orilla. La inteligencia articulada de ella infunde confianza al hombre, y éste es un elemento que no debe despreciarse y que falta mucho más a menudo de lo que se cree en la relación hombre-mujer. El Eros del hombre no sólo conduce hacia arriba sino también hacia abajo, hacia ese lúgubre mundo tenebroso de una Hécate y una Kali, ante las cuales todo hombre espiritual siente horror. La inteligencia de esta mujer será para él una estrella en las tinieblas desesperadas de los laberintos aparentemente sin fin.

## 5. *Recapitulación*

De lo dicho hasta ahora se podría deducir que las manifestaciones de la mitología, al igual que los efectos del complejo materno, una vez despojados ambos de su multiplicidad casuística, tienen en última instancia su base en lo *inconsciente*. De qué modo podría el hombre haber llegado a dividir el cosmos —por analogía con el día y la noche, el verano y la estación invernal de las lluvias— en un claro mundo diurno y un mundo de las tinieblas lleno de seres fabulosos, si no hubiera encontrado el paradigma para ello en sí mismo, en la conciencia y en el eficaz aunque invisible e incognoscible inconsciente. La aprehensión primitiva del objeto sólo en parte proviene del comportamiento objetivo de las cosas; en lo restante, a menudo en su mayor parte, procede de circunstancias intrapsíquicas, que sólo debido a la proyección tienen algo que ver con las cosas. Esta situación se deriva de que el primitivo todavía no ha experimentado la *áskesis*

del espíritu, o sea la crítica del conocimiento, sino que experimenta el mundo en tanto fenómeno general sólo como algo vago y crepuscular dentro de la corriente de fantasía que él lleva en sí y en la cual lo objetivo y lo subjetivo aún indivisos se interpenetran recíprocamente. "Todo lo exterior es también interior" se podría decir con Goethe. Sólo que ese "interior", que tanto le gusta al moderno racionalismo derivar de lo "exterior", tiene su propia estructura, que precede como un *a priori* a toda experiencia consciente. Es totalmente incomprensible de qué modo podría surgir exclusivamente de lo exterior la experiencia en sentido amplio, lo psíquico mismo. La psique forma parte de lo más íntimo del misterio de la vida y tiene, como todo lo orgánico viviente, su forma y estructura peculiares. El saber si la estructura psíquica y sus elementos, los arquetipos, se formaron en algún momento es un problema metafísico y al que por lo tanto no debemos dar respuesta. La estructura es lo que siempre se encuentra ya, es decir, es lo que en todos los casos ya estaba, es la *precondición. Eso es la madre*: la forma que contiene todo lo viviente. Frente a ella, el padre representa la *dinámica del arquetipo*, pues el arquetipo es ambas cosas: forma y energía.

La portadora del arquetipo es en primer término la madre personal, porque en un comienzo el niño vive en participación exclusiva, en identificación inconsciente con ella. La madre no es sólo la precondición física, sino también psíquica del niño. Con el despertar de la conciencia del yo la participación se va disolviendo poco a poco y la conciencia comienza a ponerse en oposición con lo inconsciente, esto es con su propia precondición. De allí resulta la diferenciación entre el yo y la madre, cuya peculiaridad personal poco a poco se vuelve más clara. De ese modo se desprenden de su imagen todas las características misteriosas y fabulosas y se desplazan hacia la posibilidad más cercana: la *abuela*. Como madre de la madre, ella es "más grande" que ésta. No es raro que tome los caracteres de la *sabiduría* al igual que los propios de la *brujería*. Pues cuanto más se aleja al arquetipo de la conciencia tanto más clara se vuelve ésta y tanto más nítida figura mitológica toma el arquetipo. El paso de la madre a la abuela representa un *ascenso de rango* para el arquetipo. Esto se pone de manifiesto con claridad, por ejemplo, en la concepción de los batak: la ofrenda para el padre difunto es modesta, es la comida corriente. Pero cuando el hijo tiene un hijo, el padre

se ha convertido en abuelo y ha alcanzado por ello cierto mayor valor en el más allá. Entonces se le presentan grandes ofrendas.[16]

Al volverse mayor la distancia entre lo consciente y lo inconsciente, la abuela materna se transforma, por ascenso de rango, en la "Gran Madre", con lo cual ocurre frecuentemente que las oposiciones interiores de esta imagen se separan de ella. Surge por un lado un hada buena y por el otro una mala, o bien una diosa benévola y luminosa y otra peligrosa y sombría. En el Occidente antiguo y en especial en las culturas orientales, las oposiciones permanecen a menudo unificadas en una figura, sin que la conciencia experimente esta paradoja como algo perturbador. Así como las leyendas de los dioses muchas veces están llenas de contradicciones, lo mismo ocurre con el carácter moral de sus figuras. En el Occidente antiguo, el carácter paradójico y la ambigüedad moral de los dioses ya tempranamente resultó chocante y motivó la crítica correspondiente, que, por un lado, llevó finalmente a la desvalorización de los dioses olímpicos y, por el otro, dio lugar a interpretaciones filosóficas. Con la mayor nitidez se expresa esto en la reforma cristiana del concepto divino judaico: el Jehová moralmente ambiguo se convirtió en un dios exclusivamente bueno, frente al cual el diablo reunía en sí todo lo malo. Parecería como si un poderoso desarrollo del sentimiento en el hombre occidental hubiese impuesto esa decisión que cortó en dos desde el punto de vista moral a la divinidad. En el Oriente, en cambio, la predominante orientación intuitivo-intelectual no concedió a los valores del sentimiento derecho alguno de decisión, por lo cual los dioses pudieron conservar sin molestias su carácter moral paradójico primitivo. Así, Kali es representativa para el Oriente y la Madonna para Occidente. Esta ha perdido totalmente la sombra, que cayó en el infierno ordinario donde lleva una existencia apenas conocida como *abuela del diablo*. Gracias al desarrollo de los valores del sentimiento, el brillo de la divinidad celeste y bondadosa se ha elevado hacia lo infinito, mientras que lo oscuro, que debía ser representado por el diablo, se ha localizado en el hombre. Este peculiar desarrollo fue provocado fundamentalmente al querer el cristianismo, asustado por el dualismo maniqueo, salvaguardar con toda energía su monoteísmo. Pero como no se podía negar la realidad de lo oscuro y malo, no quedó otra solución que hacer

16 Warneck, *Die Religion der Batak*, 1909.

responsable de ello al hombre. El diablo fue casi suprimido y hasta se llegó a suprimirlo totalmente, con lo cual esta figura metafísica, que antes constituía una parte integral de la divinidad, fue introyectada en el hombre. De tal modo éste se convirtió en el verdadero portador del *mysterium iniquitatis*: "*omne bonum a Deo, omne malum ab homine*". Este desarrollo da en la época moderna un viraje infernal y el lobo cubierto con la piel de cordero va por todos lados diciendo al oído que el mal no es en realidad sino una mala inteligencia del bien y un instrumento útil del progreso. Se cree que de ese modo se ha acabado definitivamente con el mundo de las tinieblas, sin pensar que así se ha encaminado al hombre hacia el envenenamiento de su propia alma. El hombre mismo se convierte en diablo, pues éste es la mitad de un arquetipo cuyo poder irresistible hasta al europeo incrédulo, en cada ocasión conveniente o inconveniente, le arranca la expresión "¡oh Dios!" Si de algún modo uno puede evitarlo, no debe identificarse nunca con un arquetipo, pues las consecuencias, como lo muestran la psicopatología y también ciertos acontecimientos contemporáneos, son aterradoras.

Occidente se ha empobrecido hasta tal punto espiritualmente que debe negar aquello que en forma más cabal representa ese poder psíquico que el hombre aún no ha dominado ni ha de dominar: debe negar a la divinidad misma. Y debe hacer esto para apoderarse también del bien junto con el mal que ya se ha tragado. Leamos atentamente el *Zarathustra* de Nietzsche y tratemos de captar sus raíces psicológicas. Nietzsche ha presentado con extraña consecuencia y con la pasión de un hombre realmente religioso la psicología de ese "superhombre" cuyo dios ha muerto; ese hombre que se destruye a sí mismo porque ha confinado la paradoja divina en la estrecha morada del hombre mortal. Goethe, el sabio, ya advirtió "de qué horror es presa el superhombre", y se ganó así la sonrisa de superioridad del filisteo de la cultura. Su glorificación de la madre, cuya grandeza abarca a la reina del cielo y al mismo tiempo a María Egipcíaca, representa la mayor sabiduría y un sermón de cuaresma para el occidental reflexivo. Pero en última instancia, qué se puede esperar en una época en que los mismos representantes de las religiones cristianas manifiestan abiertamente su incapacidad para comprender los fundamentos de la experiencia religiosa. De un artículo teológico (protestante) he sacado el siguiente párrafo:

"Nos entendemos —tanto desde un punto de vista naturalista como desde un punto de vista idealista— como *seres unitarios y no divididos de un modo tan peculiar que poderes extraños pudieran intervenir en nuestra vida interior,*[17] tal como lo presume el Nuevo Testamento".[18] Evidentemente el autor ignora que hace ya más de medio siglo que se ha comprobado y demostrado experimentalmente la labilidad y disociabilidad de la conciencia. Nuestras intenciones conscientes son siempre perturbadas e interferidas por intrusiones inconscientes, cuyas causas nos son en un principio extrañas. La psique está lejos de ser una unidad; por lo contrario es una mezcla hirviente de impulsos, inhibiciones y pasiones antagónicas, y su estado de conflicto es para muchas personas a tal punto insoportable que llegan a querer alcanzar la salvación ensalzada por la teología. ¿Salvación de qué? Naturalmente de un estado psíquico altamente problemático. La unidad de la conciencia, o sea la llamada personalidad, no es una realidad sino un desiderátum. Aún me acuerdo vivamente de cierto filósofo que también fantaseaba sobre esta unidad y que me consultó a causa de su neurosis: estaba poseído por la idea de que tenía cáncer. Ya había consultado no sé cuántos especialistas y se había hecho no sé cuántas radiografías. Siempre se le aseguraba que no tenía ningún cáncer. El mismo me dijo: "Sé que no tengo cáncer, pero podría tenerlo". ¿Quién es responsable de esta autosugestión? No la ha creado él mismo sino que un poder *extraño* a él se la impone. No veo ninguna diferencia entre este estado y el de los poseídos del Nuevo Testamento. Para el caso no tiene importancia si creo en un demonio del reino del aire o en un factor inconsciente que me juega una mala pasada diabólica. Crea en una cosa o en la otra, el hecho de que la imaginada unidad del hombre está amenazada por poderes extraños sigue siendo igualmente real. La teología haría mejor si tomara de una vez por todas en consideración este hecho psicológico en lugar de "desmitologizar" al modo iluminista, atada a un modo de actuar que tiene un atraso de varios siglos.

En lo anterior he tratado de echar un vistazo sobre los fenómenos psíquicos que cabe atribuir al predominio de la imagen de la madre. Aun sin una constante referencia, mi lector habrá podido descubrir también en el ocultamiento propio de la psicolo-

[17] La bastardilla es mía.
[18] *Theolog. Zeitschr.*, año VIII, 1952, cuad. 2, pág. 117.

gía personalística esos rasgos que caracterizan mitológicamente la figura de la "Gran Madre". Cuando requerimos de pacientes nuestros, que están bajo el influjo de la imagen de la madre, que expresen con palabras o imágenes lo que les sale al encuentro como "madre" —sea eso positivo o negativo—, obtenemos configuraciones simbólicas que deben considerarse analogías inmediatas de la imagen mitológica de la madre. Con estas analogías entramos en un terreno para cuya clarificación es necesario todavía mucho trabajo. Al menos yo, no me siento personalmente en situación de decir algo definitivo al respecto. Si pese a eso me atrevo a hacer algunas observaciones, éstas han de considerarse sólo como algo provisorio y sujeto a confirmación.

Ante todo quisiera llamar la atención sobre la especial circunstancia de que la imagen de la madre se encuentra en distinto plano cuando el que la expresa es un hombre y no una mujer. Para la mujer la madre es el tipo de su vida consciente, de la vida propia de su sexo. Para el hombre en cambio la madre es el tipo de algo que se le enfrenta y que todavía debe ser vivenciado y que está colmado por el mundo de las imágenes de lo inconsciente latente. Ya en esto el complejo materno del hombre es fundamentalmente distinto del de la mujer. Y de acuerdo con tal peculiaridad, la madre es para el hombre —podríamos decir que de antemano— algo de manifiesto carácter simbólico; de allí proviene la tendencia masculina a idealizar a la madre. La idealización es un secreto apotropismo. Se idealiza cuando hay que conjurar un peligro. Lo temido es lo inconsciente y su influencia mágica.[19]

Mientras que en el hombre la madre es simbólica *ipso facto*, en la mujer parecería que sólo llega a serlo en el curso de la evolución psicológica. En este punto la experiencia nos ha enseñado algo que llama la atención: el tipo uránico de imagen materna predomina en el hombre, mientras que en la mujer prevalece el tipo ctónico, la llamada *madre-tierra.* En una fase en la que aparece el arquetipo, se produce por lo general una identificación más o menos completa con la imagen primordial. La mujer puede identificarse inmediatamente con la madre tierra; el hombre en cambio, no (con la excepción de casos psi-

[19] Evidentemente la hija puede también idealizar a la madre, pero para eso son necesarias, sin embargo, circunstancias especiales. En el caso del hombre, en cambio, podríamos decir que la idealización se encuentra dentro del campo de lo normal.

cóticos). Una de las peculiaridades de la Gran Madre es, como lo muestra la mitología, el que frecuentemente se halle apareada con su correspondiente compañero masculino. En consecuencia el hombre se identifica con el *hijo-amante* agraciado por la *Sofía*, un *puer aeternus* o un *filius sapientiae*, un sabio. El compañero de la madre ctónica es lo exactamente contrario: un *Hermes itifálico* (o como en Egipto un *Bes*), o —expresado con un símbolo de la India— un *lingam*. Este símbolo es en la India de la mayor significación espiritual, y Hermes es una de las figuras más llenas de contradicciones del sincretismo helenístico. De éste surgieron los más decisivos desarrollos espirituales de Occidente: Hermes es también dios que da revelaciones y en la filosofía natural de la alta Edad Media es nada menos que el *Nous* creador del mundo. Acaso la mejor expresión de este misterio se encuentre en las oscuras palabras de la *Tabula Smaragdina*: *Omne superius sicut inferius*.

Con estas identificaciones entramos en el terreno de las *syzygias*, o sea de las parejas de opuestos, en las cuales nunca uno de los miembros está separado del otro, su opuesto. Se trata de esa esfera de vivencias que conduce directamente a la experiencia de la individuación, del devenir-sí-mismo. De la literatura occidental de la Edad Media y sobre todo de los tesoros de la sabiduría oriental, podrían sacarse muchos símbolos de este proceso, pero en esta cuestión poco significan palabras y conceptos y aun ideas. Y más todavía, pueden llegar a convertirse en peligrosos promotores de confusión. En estos aún oscuros sectores anímicos de la experiencia en los que el arquetipo se nos enfrenta casi directamente, su poder psíquico se manifiesta también con la mayor claridad. Pero esta esfera sólo puede ser la esfera de la vivencia pura y por eso no es posible aprehenderla o captarla de antemano por medio de fórmula alguna. Sin duda el iniciado comprenderá, aun sin una explicación elocuente, qué tensión expresa Apuleyo en su magnífica oración *Regina Coeli* al agregar a la *Coelestis Venus* la "*nocturnis ululatibus horrenda Proserpina*": se trata de la terrible paradoja de la imagen primordial de la madre.

Cuando en el año 1938 di la primera redacción a este artículo, todavía no sabía que doce años más tarde la configuración cristiana del arquetipo de la madre habría de ser elevada

a verdad dogmática. La *Regina Coeli* cristiana ha perdido, como era lógico, todas las características olímpicas con excepción de la luminosidad, la bondad y la eternidad, y aun su cuerpo humano, que como tal está a merced de la grosera corrupción material, se ha transformado en algo etéreo e incorruptible. Pese a eso, las alegorías de la madre de Dios conservan algunas relaciones con sus prefiguraciones paganas en Isis (o Jo) y Semele. No sólo Isis y el niño Horus son modelos de la figura de María sino que también el curso celeste de Semele, la madre originariamente mortal de Diónisos, prefigura la *Assumptio Beatae Virginis*. El hijo de Semele es también un dios que muere y resucita (y el más joven de los del Olimpo). La misma Semele parece haber sido una antigua diosa de la tierra, así como también la virgen María es la tierra de la cual nació Cristo. En estas circunstancias, resulta natural para los psicólogos preguntarse a dónde ha ido a parar la característica relación de la imagen de la madre con la tierra, con las tinieblas y con el carácter abismal del cuerpo humano y su naturaleza animal impulsiva y pasional y, en fin, con la *materia* en general. La declaración del dogma se ha producido en una época en que las conquistas de las ciencias naturales y de la técnica, en unión con una concepción del mundo materialista y racionalista, amenazan aniquilar violentamente los bienes espirituales y anímicos de la humanidad. La humanidad se prepara con temor y repugnancia para un terrible crimen. Podrían producirse situaciones en las que, por ejemplo, se debería emplear la bomba H y en las que en justificada defensa de la propia existencia ese acto inconcebiblemente terrible fuera inevitable. La madre de Dios elevada a los cielos está en la más estricta contradicción con este fatal desarrollo de las cosas; justamente su *Assumptio* ha de interpretarse como una intencionada reacción frente al doctrinarismo materialista, que representa una rebelión de las potencias ctónicas. Así como con la aparición de Cristo inmediatamente se produjo también la aparición de un verdadero demonio y rival de Dios, de un diablo surgido de un ser celestial, primitivamente hijo de Dios, así ahora inversamente una figura celestial se separó de su primitivo reino ctónico y se enfrentó a las desencadenadas potencias titánicas de la tierra y del inframundo. Esta figura de la madre de Dios fue liberada de todas las propiedades esenciales de la materialidad y del mismo modo la materia fue radicalmente apartada del alma, y esto

justamente en momentos en que la física avanza hacia conocimientos que si no "desmaterializan" la materia, la presentan como dotada de cualidades propias y vuelven inaplazable el problema de su relación con la psique. Y si en un principio el desarrollo de la ciencia de la naturaleza llevó a un precipitado destronamiento del espíritu y a una divinización igualmente irreflexiva de la materia, hoy, el mismo impulso científico de conocimiento trata de tender un puente sobre el tremendo abismo que abrió entre ambas concepciones del mundo. La psicología se inclina a ver en el dogma de la *Assumptio* un símbolo que anticipa en cierto sentido la evolución indicada, y considera que las relaciones con la tierra y la materia son una propiedad inalienable del arquetipo de la madre. Así, el presentar elevada al cielo, es decir al reino del espíritu, una figura derivada de este arquetipo, tiene el significado de una unión de la tierra y el cielo, o sea de la materia y el espíritu. Sin duda el conocimiento científico-natural recorrerá el camino inverso: reconocerá en la materia misma el equivalente del espíritu, con lo cual la imagen de este "espíritu" aparecerá despojada de todas o al menos de la mayoría de las cualidades que hasta ahora se le adjudicaban. De ese modo el espíritu seguirá la misma evolución experimentada antes por la materia terrenal, la cual al entrar en el cielo fue despojada de sus características específicas. No por eso dejará de abrirse camino una unificación de los principios ahora separados.

Concebida concretamente, la *Assumptio* está en una oposición absoluta respecto del materialismo. Una reacción entendida de este modo no disminuye la tensión entre los opuestos sino que la lleva al extremo.

Pero entendida simbólicamente, la *Assumptio* del cuerpo representa un reconocimiento de la materia, la cual había llegado a identificarse con el mal mismo sólo porque una predominante tendencia pneumática impuso esa consecuencia. En sí, el espíritu y la materia son neutrales o mejor, *utriusque capax*, es decir capaces de ser lo que el hombre llama bueno e igualmente lo que llama malo. Aunque éstas son designaciones de un carácter altamente relativo, están basadas sin embargo en oposiciones reales que corresponden a la estructura energética tanto de la naturaleza física como de la psíquica, sin ellas no cabe establecer existencia alguna. No se da posición alguna sin su negación. Pese a la extrema oposición, o más bien precisamente por eso, un

opuesto no puede existir sin el otro. Es lo mismo que la filosofía china formula diciendo que *yang* (el principio luminoso, cálido, seco y masculino) contiene en sí el germen de *yin* (el principio oscuro, frío, húmedo y femenino) y viceversa. En consecuencia, en la materia habría que descubrir el germen del espíritu y en el espíritu el germen de la materia. Los fenómenos *sincronísticos*, conocidos desde hace mucho y confirmados estadísticamente por los experimentos de Rhine, apuntan según todas las apariencias en esa dirección.[20] Cierta presencia de la psique en la materia pone en cuestión la absoluta inmaterialidad del espíritu, que en ese caso debería tener también cierto carácter sustancial. El dogma de la Asunción, que fue proclamado en la época de mayor división política que conoce la historia toda, es un síntoma compensatorio que corresponde a la tendencia de las ciencias de la naturaleza hacia una imagen unitaria del mundo. En cierto sentido ambos desarrollos han sido prefigurados por la *alquimia*, si bien sólo en forma simbólica, con su *hieros gamos* de los opuestos. Pero el símbolo tiene la gran ventaja de poder reunir en *una* imagen factores heterogéneos y, más aún, inconmensurables. Con el ocaso de la alquimia se desintegró la unidad simbólica de espíritu y materia y a consecuencia de esto el hombre se encuentra desarraigado y alienado en una naturaleza "des-animada".

Para la alquimia el árbol fue el símbolo de la unión de los opuestos y por ello no es sorprendente que lo inconsciente del hombre de nuestros días, que en su mundo ya no se siente en su casa y que no puede fundar su existencia ni sobre el pasado que ya no existe ni sobre el futuro que todavía no existe, recurra nuevamente al símbolo del árbol cósmico que echa sus raíces en este mundo y crece hacia el polo celeste. En la historia de los símbolos el árbol aparece como el camino y el crecimiento hacia lo que no cambia y es eterno, hacia eso que es producto de la unificación de los opuestos y al mismo tiempo hace posible, por su eterna preexistencia, esa unificación. Parecería que el hombre que busca en vano su existencia y hace de esa búsqueda una filosofía, sólo por medio de la vivencia de la realidad simbólica reencuentra el camino de regreso hacia un mundo en el cual ya no es un extranjero.

20 Cf. *Naturerklärung und Psyche*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, t. IV, 1952. Colaboración I. [Hay versión castellana: *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Bs. As., Paidós, 1964.]

# IV

# CONSIDERACIONES TEORICAS SOBRE LA NATURALEZA DE LO PSIQUICO[1]

## *1. Datos históricos sobre el problema de lo inconsciente*

Difícilmente haya en todo el campo de las ciencias sector alguno en que se ponga de manifiesto con más claridad que en la psicología la transformación espiritual que va de los tiempos antiguos a los modernos. Hasta el siglo XVII, la historia de la psicología[2] consistía esencialmente en un registro de las doctrinas sobre el alma, sin que ésta se hubiera hecho presente como objeto de investigación. El alma, como dato inmediato, parecía a los pensadores algo conocido en tal medida que podían tener la convicción de que no les era necesaria ninguna experiencia auxiliar ni de un carácter más objetivo. Este enfoque resulta sumamente extraño para el punto de vista moderno, puesto que en la actualidad se tiene el criterio de que, más allá de toda certidumbre subjetiva, es todavía necesaria la experiencia objetiva para fundar una opinión que pretenda ser científica. Sin embargo aún hoy resulta difícil aplicar consecuentemente en psicología un

[1] Aparecido por primera vez en el *Eranos-Jahrbuch*, 1946, bajo el título "Der Geist der Psychologie" [El espíritu de la psicología]. Este título se justificaba por el tema del Congreso que entonces se llevaba a cabo.
[2] H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1880.

criterio empírico puro, es decir, fenomenológico. Esto se debe a que todavía se encuentra profundamente arraigado en nuestra convicción el modo de ver natural e ingenuo según el cual el alma, por ser aquello que se da inmediatamente, es lo que todos mejor conocen. No sólo el profano se atreve a juzgar en este punto, sino también el psicólogo, y por cierto que no sólo en lo referente al sujeto sino también —y esto es lo más grave— en lo que respecta al objeto. Toda persona sabe, o más bien cree saber, qué le ocurre a otra persona y qué le conviene. Esta actitud se produce no tanto porque se pase por alto con autosuficiencia lo que es diferente, sino porque se acepta tácitamente el supuesto de la igualdad de todos. Consecuencia de este supuesto es una inclinación inconsciente a creer en la validez general de las opiniones subjetivas. Menciono esta circunstancia para hacer patente que, pese al creciente empirismo de tres siglos, el punto de vista primitivo no ha desaparecido. Su persistencia demuestra qué difícil resulta el paso de la antigua manera de ver filosófica al criterio empírico moderno.

Naturalmente, a los defensores del punto de vista antiguo nunca se les ocurrió que sus doctrinas no son sino fenómenos psíquicos. Aún no podía aparecer esa concepción puesto que existía entonces la creencia ingenua de que en cierto modo, el hombre, por medio del entendimiento, o sea de la razón, puede ir más allá de su condición psíquica y llegar a un estado racional, suprapsíquico. Nadie se atrevía aún a tomar en serio la posibilidad de que las manifestaciones del espíritu no fueran en última instancia sino *síntomas* de ciertas condiciones psíquicas.[3] Este problema debía resultar evidente, pero sus consecuencias son de tan largo alcance y en tal medida revolucionarias, que es muy comprensible que en esa época se haya hecho todo lo posible por esquivarlo y que lo mismo ocurra en nuestro tiempo. Actualmente estamos todavía muy lejos de ver a la filosofía o aun a la teología como *ancilla psychologiae,* al modo de Nietzsche, puesto que ni el psicólogo está dispuesto a considerar sus manifestaciones, siquiera en parte, como confesiones subjetivamente condicionadas.

Sólo se puede hablar de igualdad de los individuos en tanto éstos son en gran medida inconscientes, es decir, inconscientes de sus diferencias fundamentales. Cuanto más inconsciente sea una

[3] Esta apreciación sólo vale en realidad para la vieja psicología. En la época moderna la situación ha cambiado considerablemente.

persona, tanto más seguirá el canon general del acontecer psíquico. Por lo contrario, cuanto más consciente de su individualidad llegue a ser, tanto más pasará a primer plano su diversidad con respecto a otros sujetos y tanto menos corresponderá a la expectativa general. También resulta mucho más difícil predecir sus reacciones. Esto guarda relación con el hecho de que una conciencia individual es siempre más amplia y diferenciada. Cuanto más amplia llega a ser tanto más reconoce diferencias y en mayor medida se emancipa de la regularidad colectiva, porque el grado de libre albedrío empírico crece en proporción con la amplitud de la conciencia individual.

Pero en la misma medida en que crece la diferenciación individual de la conciencia, su modo de ver las cosas se hace más subjetivo y pierde validez objetiva. Si bien no es necesario que eso ocurra *de facto*, ésa será la apreciación del ambiente. Para la mayoría, una opinión válida debe contar con el aplauso de la multitud más numerosa que sea posible, sin que entren en consideración los argumentos que en su favor presente. Es verdadero y válido aquello que creen muchos, porque confirma la igualdad de todos. Pero para una conciencia diferenciada ya no resulta obvio que sus propios supuestos sean aplicables también a otros y viceversa. Este desarrollo lógico trajo consigo que en el siglo XVII, tan significativo para la evolución de la ciencia, la psicología comenzara a aparecer junto a la filosofía. Christian August Wolf (1679-1754) fue quien primero habló de una psicología "experimental" o "empírica",[4] reconociendo de ese modo la necesidad de dar nuevas bases a la psicología. Esta debía sustraerse al criterio de verdad de la filosofía, porque poco a poco iba resultando claro que ninguna filosofía poseía esa validez general que la hiciera corresponder adecuadamente a la diversidad de los individuos. Puesto que aun en los problemas de principio era posible una cantidad indeterminadamente grande de distintas afirmaciones subjetivas cuya validez sólo podía ser impugnada también subjetivamente, se imponía naturalmente la necesidad de renunciar al argumento filosófico y de establecer la experiencia en su lugar. Pero de ese modo la psicología se convertía en una *ciencia natural*.

Es verdad que quedó todavía bajo el dominio de la filosofía el amplio campo de la psicología y de la teología llamadas ra-

[4] *Psychologia empirica*, 1732.

cionales o especulativas, que sólo en el curso de los siglos posteriores pudo transformarse paulatinamente en una ciencia natural. Este proceso de transformación aún no ha terminado. En muchas universidades la psicología se enseña en la Facultad de Filosofía y por lo general se encuentra en manos de profesores de filosofía; hay también una psicología "médica" que busca asilo en la Facultad de Medicina. Formalmente la situación es todavía en buena parte medieval pues hasta las ciencias de la naturaleza ocupan el lugar de "Filosofía II" disimuladas tras la "filosofía natural".[5] Sin embargo, hace ya por lo menos dos siglos que está claro que la filosofía depende en primera línea de supuestos psicológicos. Lo mismo ocurrió cuando después que no se pudieron seguir negando descubrimientos como el de la rotación de la tierra alrededor del sol y el de la luna de Júpiter, se hizo todo lo posible por encubrir, aunque más no fuera, la autonomía de las ciencias empíricas. Y la ciencia natural que hasta ahora menos ha podido hacer por conquistar su independencia es la psicología.

Este atraso me parece significativo. La situación de la psicología se puede comparar con la situación de una función psíquica reprimida por la conciencia. Como es sabido, sólo se admite la existencia de aquellas partes de la función que concuerdan con las tendencias que rigen en la conciencia. Lo que no concuerda con estas tendencias verá negada su existencia pese y contra el hecho de que gran número de fenómenos, síntomas de esa existencia, prueban lo contrario. Quien conozca esos procesos psíquicos sabe con qué subterfugios y maniobras de autoengaño se hace a un lado aquello que no conviene. Exactamente lo mismo ocurre con la psicología empírica: haciendo una concesión a la empirie científico natural, se admite como disciplina que forma parte de una psicología filosófica general, una psicología empírica en la que se han intercalado tecnicismos filosóficos en abundancia. La psicopatología por su parte, queda en la Facultad de Medicina como un extraño apéndice de la psiquiatría. Y la psicología médica", finalmente, encuentra poca o ninguna consideración en las universidades.[6]

Adrede me expreso algo enérgicamente para poner en relieve

[5] Es verdad que en los países anglosajones existe el grado de "*Doctor scientiae*" y asimismo la psicología goza de mayor independencia.

[6] Ultimamente se ha producido cierto mejoramiento de esta situación.

la situación de la psicología a fines del siglo XIX y a comienzos del XX. Especialmente representativo de la situación de ese entonces es el punto de vista de Wundt, más aún si se tiene en cuenta que muchos psicólogos famosos, cuyas doctrinas predominaban a comienzos de siglo, surgieron de su escuela. En su *Grundriss der Psychologie* (5ª ed., 1902, pág. 248) dice Wundt: "Pero calificamos de inconsciente a un elemento psíquico desaparecido de la conciencia en tanto de ese modo señalamos que tiene la posibilidad de renovarse, es decir, de volver a entrar en la conexión actual de los procesos psíquicos. Nuestro conocimiento de los elementos que se han convertido en inconscientes no alcanza más que a esta posibilidad de renovación. Estos no constituyen por lo tanto sino predisposiciones o disposiciones para la formación de futuros componentes del acontecer psíquico... En consecuencia, hipótesis sobre lo 'inconsciente' o sobre cualquier tipo de 'procesos inconscientes', *son totalmente infecundas para la psicología;*[7] sin embargo, existen fenómenos físicos concomitantes de aquellas disposiciones psíquicas, los que en parte se manifiestan directamente y en parte se pueden inferir de algunas experiencias".

Un representante de la escuela de Wundt entiende que "un estado psíquico no podría, con todo, ser considerado psíquico si no alcanza al menos el umbral de la conciencia". Este argumento da por supuesto, o más bien decide, que sólo lo consciente es psíquico y que por lo tanto todo lo psíquico es consciente. El autor llega a decir: "Un estado psíquico"; lógicamente hubiera debido decir "un estado", ya que precisamente niega que tal estado sea psíquico. Otro argumento expresa que la realidad psíquica más simple es la sensación. Esta no puede descomponerse en partes más simples. Por consiguiente, lo que precede a una sensación o constituye su fundamento, nunca es algo psíquico sino físico, ergo: no existe lo inconsciente.

En uno de sus trabajos dice Herbart: "Cuando una representación cae por debajo del umbral de la conciencia, sigue viviendo en forma latente, en una constante tensión por volver a pasar por encima del umbral y desplazar a las otras representaciones." Indudablemente, bajo esta forma la afirmación es falsa, pues por desgracia lo efectivamente olvidado no tiene tendencia alguna a volver. Pero si Herbart en lugar de decir

[7] La bastardilla es mía.

"representación" hubiera dicho "complejo" en el sentido moderno, su afirmación sería notablemente correcta. No estaríamos muy errados si supusiésemos que quiso decir algo similar. Un opositor filosófico de lo inconsciente hace una observación muy esclarecedora sobre esta afirmación: "Una vez admitido esto, se queda a merced de todas las hipótesis posibles sobre esta vida subconsciente, hipótesis que no pueden ser controladas por ninguna observación." [8] Se ve que en el caso de este autor no está en juego el reconocimiento de un hecho sino que lo decisivo es el temor de caer en toda clase de dificultades. ¿Y cómo sabe que estas hipótesis no son controlables por observación alguna?

No menciono este episodio porque de él resulte algo de importancia objetiva sino sólo porque es característico de la anticuada posición filosófica contraria a la psicología empírica. El mismo Wundt opina que en el caso de los llamados "procesos inconscientes" "no se trata de elementos psíquicos inconscientes", sino "más oscuramente conscientes" y que "los hipotéticos procesos inconscientes podrían ser sustituidos por procesos de la conciencia demostrables o en todo caso menos hipotéticos".[9] Esta posición significa un claro rechazo de lo inconsciente como hipótesis psicológica. Explica los casos de doble conciencia por "alteraciones de la conciencia individual que no pocas veces se suceden aun de modo continuo, en forma de transiciones permanentes; y luego, una mala interpretación, violenta y contradictoria con los hechos, hace que esa conciencia con alteraciones esté constituida por una pluralidad de conciencias individuales". "Estas —argumenta Wundt— deberían poder aparecer al mismo tiempo en uno y el mismo individuo." "Pero hay que confesar —dice— que esto no ocurre." Sin duda no es posible que dos conciencias se expresen de manera en forma gruesamente reconocible al mismo tiempo en *un* individuo. Por eso, estos estados en general se alternan. Pero Janet ha demostrado que, mientras una conciencia dirigía, por así decir, la cabeza, la otra conciencia se ponía simultáneamente en relación con el observador por medio de un código expresado por los movimientos de los dedos.[10] La doble conciencia puede muy bien ser simultánea.

Wundt cree que la idea de una doble conciencia, y por tanto

[8] Guido Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, 1902, pág. 339.
[9] *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, (5ª ed., 1903, tomo III, pág. 327).
[10] *Automatisme psychologique*, 1913, págs. 238 y sigs.

de una "supra" y una "subconciencia", en el sentido que da Fechner a estos conceptos,[11] es "una supervivencia del misticismo psicológico de la escuela de Schelling". Lo que choca a Wundt es que una representación inconsciente es una representación que nadie "tiene" (Fechner, *Psychophysik*, pág. 439). Naturalmente, en este caso también la palabra "representación" resulta fuera de lugar, porque en sí misma sugiere un sujeto que se representa algo. Justamente en esto reside la causa esencial por la que Wundt rechaza lo inconsciente. Pero se podrían haber evitado fácilmente estas dificultades no hablando de "representaciones" o "sensaciones" sino de "contenidos", como en general hago yo. Tengo que adelantar aquí algo que luego trataré más extensamente: el hecho de que los contenidos inconscientes tienen un no sé qué de representación o sea de conciencia, lo que hace que la posibilidad de que exista un sujeto inconsciente aparezca como un problema al que hay que prestar seria atención. Pero este sujeto no se identifica con el yo. También el rechazo de Wundt de la noción de "ideas innatas" pone de manifiesto que las "representaciones" le preocupaban mucho. En las siguientes palabras suyas se ve cuán literalmente toma esa noción: "Si el animal recién nacido tuviera por adelantado una idea de las acciones que emprende, ¡qué reino de experiencias vitales anticipadas habría en los instintos animales y humanos y qué incomprensible resultaría que no sólo el hombre sino también el animal tengan siempre que apropiarse de la mayor parte de ellas por medio de la experiencia y la práctica!"[12] Sin embargo, existe un "patrón de comportamiento" innato y un tesoro semejante de experiencia vital, no anticipada sino acumulada, compuesto no de "representaciones" sino de esbozos, planes e imágenes, que, aunque no son representaciones del yo, son tan reales como esos cien pesos de que habla Kant, que su dueño había dejado cosidos en el dobladillo de su chaqueta y luego olvidado. Aquí Wundt hubiera podido acordarse de Christian A. Wolf, a quien él mismo menciona, y de cómo

[11] *Elemente der Psychophysik*, 2ª ed., 1889, tomo II, pág. 483. Fechner dice que "el concepto de umbral psicofísico... da un firme fundamento para el concepto de inconsciente en general. La psicología no puede prescindir de sensaciones y representaciones inconscientes, de la acción de sensaciones y representaciones inconscientes".

[12] *Grundzüge der physiol. Psychol., l. c.*, pág. 328.

este distingue los estados "inconscientes" cuya existencia "podría inferirse de lo que encontramos en nuestra conciencia".[13]

A las "representaciones innatas" corresponden también "las ideas elementales" de Bastian,[14] formas de percepción fundamentalmente análogas que se encuentran en todas partes; es decir, algo semejante a lo que hoy llamamos "arquetipos". Evidentemente Wundt rechaza esta concepción, sugestionado siempre por la idea de que está frente a "representaciones" y no a *disposiciones*. Afirma que "el origen independiente de uno y el mismo fenómeno en distintos lugares 'no es' por cierto absolutamente imposible, pero sí en alto grado improbable desde el punto de vista de la psicología empírica".[15] En este sentido niega la existencia de un "patrimonio anímico colectivo de la humanidad" y rechaza también la idea de un simbolismo interpretable de los mitos, basándose en el característico argumento de que es imposible suponer que detrás del mito se esconde un sistema conceptual.[16] La suposición pedantesca de que lo inconsciente constituye simplemente un sistema conceptual es algo que nunca nadie se propuso probar, ni en la época de Wundt, ni antes ni después.

Sería injusto suponer que el rechazo de la idea de lo inconsciente era algo general en la psicología académica de fines del siglo pasado y comienzos de éste. No sólo Teodoro Fechner,[17] por ejemplo, sino también Teodoro Lipps, ya en una época posterior, atribuían una significación decisiva a la inconsciente.[18] Pese que para éste la psicología es una "ciencia de la conciencia", habla no obstante de sensaciones y representaciones "inconscientes", a las que sin embargo considera "procesos". "Un proceso psíquico —dice— es, de acuerdo con su naturaleza, o más co-

[13] *Grundzüge der physiol. Psychol., l. c.*, pág. 326. Aquí aparece la cita de Chr. A. Wolf: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, sección 143.

[14] *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 1895, y *Der Mensch in der Geschichte*, 1860, I, págs. 166 y sigs., 213 y sigs., II, 24 y sigs.

[15] *Völkerpsychologie*, 2ª ed., tomo V, 2ª parte, pág. 459.

[16] *Völkerpsychologie*. 2ª ed., tomo IV, 1ª parte, pág. 41.

[17] Fechner dice: "Las sensaciones y representaciones en el estado de inconsciencia han cesado sin duda de existir como reales... pero algo continúa en nosotros; la actividad psicofísica", etcétera. (*Elemente der Psycophysik*, 2ª ed., 1889, 2ª parte, pág. 438 y sig.). Esta conclusión es imprudente ya que el proceso permanece más o menos igual sea inconsciente o no. Una "representación" no consiste sólo en su "ser representada" sino también —y esto esencialmente— en su existencialidad psíquica.

[18] Cf. "Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie". *III Internationaler Kongress für Psych.*, 1896, pág. 146 y sigs., y *Grundtatsachen des Seelenlebens*, pág. 125 y sigs.

rrectamente de acuerdo con su concepto, no un contenido o una vivencia de la conciencia, sino esa *realidad* psíquica en que tal fenómeno se basa y que tiene que ser necesariamente *pensada junto con él.*"[19] "La consideración de la vida de la conciencia conduce a la convicción de que en nosotros se encuentran sensaciones y representaciones inconscientes . . . no sólo ocasionalmente, y de que, más aún, la conexión de la vida psíquica se desarrolla en lo fundamental *a través de tales fenómenos y que sólo en ciertas ocasiones y en ciertos puntos especiales, manifiesta directamente su existencia en imágenes correspondientes a aquello que actúa en nosotros.*"[20] "Así, el curso de la vida psíquica se extiende mucho más allá de la masa de lo que en forma de imágenes o contenidos de conciencia está presente o puede llegar a estar presente en nosotros."

Las afirmaciones de Teodoro Lipps no están de ningún modo en contradicción con las concepciones actuales; por lo contrario, representan la base teórica para la psicología de lo inconsciente en general. Pese a eso duró todavía mucho la resistencia contra la idea de lo inconsciente. Característico de esa actitud es, por ejemplo, el que Max Dessoir en su *Geschichte der Neuern Deutschen Psychologie* (2ª ed. 1902) no mencione ni siquiera una vez a C. G. Carus y Ed. v. Hartmann.

## 2. *La significación de lo inconsciente para la psicología*

La hipótesis de lo inconsciente representa un gran signo de interrogación colocado detrás del concepto de psique. El alma provista con todas las facultades necesarias, tal como hasta ese entonces la presentaba el intelecto filosófico, amenazó con revelarse como un ente con propiedades inesperadas e inexploradas. Ya no representaba lo inmediatamente sabido y conocido, sobre lo cual nada había que descubrir a no ser definiciones más o menos satisfactorias. Su aspecto era extrañamente ambiguo, aparecía como algo conocido por todos y al mismo tiempo como algo desconocido. Y al ocurrir esto quedó la vieja psicología fuera de sus goznes y tan revolucionada[21] por este descubrimiento co-

[19] *Leitfaden der Psychologie.* 2ª ed., 1906, pág. 64.
[20] *L. c.*, pág. 65 y sig. La bastardilla es mía.
[21] Reproduzco aquí lo que William James dice sobre la significación del descubrimiento de un alma inconsciente (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 233): "*I cannot but think that the most important step forward that has oc-*

mo la física clásica ante la radiactividad. A estos primeros psicólogos experimentales les sucedió más o menos lo mismo que al mítico descubridor de la numeración, que alineaba una arveja junto a la otra y no hacía de ese modo más que agregar una unidad a las ya existentes. Pero cuando consideró el resultado algo había cambiado: si bien aparentemente sólo estaba frente a 100 unidades idénticas, los números, que antes no eran para él sino nombres, se mostraron en forma inesperada y nunca vista, como esencias específicas con propiedades inalienables. Aparecieron así, por ejemplo, números pares, impares, primos, positivos, negativos, irracionales, imaginarios, etc.[22] Así sucede también en el caso de la psicología: si el alma realmente es sólo un concepto, ya este concepto tiene una desagradable imprevisibilidad: es un ente con propiedades que nadie hubiera esperado en él. Puede afirmarse durante mucho tiempo que el alma es la conciencia y sus contenidos; esto de ningún modo impide, sino que hasta promueve, el descubrimiento de un fondo hasta entonces ni siquiera sospechado, de una verdadera matriz de todos los fenómenos de conciencia, un antes y un después, un arriba y un debajo de la conciencia. En el momento en que uno se forma un concepto de una cosa, consigue captar uno de sus aspectos, pero generalmente cae al mismo tiempo en la ilusión de haber captado el todo. A menudo no se advierte que una captación total es completamente imposible. Ni siquiera un concepto sentado como total es total, pues él mismo es una entidad con propiedades imprevisibles. Es cierto que este autoengaño proporciona tranquilidad y paz al alma: lo desconocido tiene ya un nombre; lo lejano ya está cerca, ya es posible ponerle la mano encima. Se ha tomado posesión de ello y se lo ha convertido en una propiedad inamovible, es como un animal al que ya hemos cazado: nunca más podrá esca-

*curred in psychology since I have been a student of that science is the discovery, first made in 1886, that... there is not only the consciousness of the ordinary field, with its usual centre and margin, but an addition thereto in the shape of a set of memories, thoughts and feelings, which are extramarginal and outside of the primary consciousness altogether, but yet must be classed as conscious facts of some sort, able to reveal their presence by unmistakable signs. I call this the most important step forward because, unlike the other advances which psychology has made, this discovery has revealed to us an entirely unsuspected peculiarity in the constitution of human nature. No other step forward which psychology has made can proffer any such claim as this".* El descubrimiento de 1886 al que se refiere James es la introducción del concepto de *subliminal consciousness* por Frederic H. W. Myers. Véase más adelante.

22 Un matemático dijo una vez que en la ciencia todo era hecho por el hombre pero que los números habían sido creados por Dios.

parse. Es un procedimiento mágico que el primitivo aplica a las cosas y el psicólogo al alma. Ya no se está en situación de dependencia, pero eso se consigue a costa de no darse cuenta de que, precisamente por medio de la captación conceptual del objeto éste tiene la mejor ocasión de desarrollar todas esas propiedades que nunca se hubieran puesto de manifiesto si la aprehen sión no hubiera obrado como un conjuro.

Los intentos de aprehender el alma en los tres últimos siglos corresponden a ese poderoso desarrollo del conocimiento natural. que acercó el cosmos a nosotros en una medida casi inconcebible. Las ampliaciones de muchos miles de veces que se obtienen por medio del microscopio electrónico compiten con las distancias de 500 millones de años luz que atraviesa el telescopio. Pero la psicología está muy lejos de haber experimentado un desarrollo semejante al de las restantes ciencias de la naturaleza y tampoco pudo, como hemos visto, liberarse demasiado de su dependencia de la filosofía. Sin embargo, toda ciencia es función de la psique y todo conocimiento tiene sus raíces en ella. La psique es la más grande de todas las maravillas del cosmos y la condición *sine qua non* del mundo como objeto. Es un fenómeno sumamente extraño el que el hombre occidental, fuera de unas poquísimas excepciones, aparentemente haya valorado en tan poco este hecho Ante objetos puramente exteriores de conocimiento, el sujeto de todo conocimiento se retira a segundo plano, llegando por momentos a una aparente inexistencia.

El alma era un supuesto tácito que parecía conocido en todos sus detalles. Con el descubrimiento de la posibilidad de un dominio psíquico inconsciente surgió la ocasión de una gran aventura del espíritu, y hubiera sido lógico esperar que esta posibilidad despertara apasionado interés. Como es sabido, no sólo faltó ese interés, sino que además se produjo una resistencia general contra tal hipótesis. No hubo nadie que llegara a la conclusión de que si efectivamente el sujeto del conocimiento, es decir la psique, posee también una forma de existencia oscura, no accesible inmediatamente a la conciencia, todo nuestro conocimiento debe ser imperfecto en un grado indeterminable. La validez del conocimiento consciente quedaba puesta en cuestión en forma muy distinta y mucho más amenazadora que por las consideraciones críticas de la teoría del conocimiento. Esta ponía al conocimiento humano ciertos límites, de los cuales procuró

emanciparse la filosofía alemana a partir de Kant; la ciencia natural y el *common sense*, por su parte, se arreglaron sin dificultades, si alguna atención prestaron al problema. La filosofía se defendió merced a una anticuada pretensión del espíritu que cree poder pararse sobre la cabeza y conocer así las cosas que están absolutamente más allá del entendimiento humano. El triunfo de Hegel sobre Kant significó para la razón y para el posterior desenvolvimiento del hombre, y en primer término de los alemanes, una grave amenaza, tanto más peligrosa cuanto que Hegel era un psicólogo encubierto que proyectaba grandes verdades del reino del sujeto a un cosmos por él construido. Sabemos qué lejos llega hoy el efecto de Hegel. Las fuerzas compensadoras de este desarrollo contraproducente se personifican en parte en el Schelling de los últimos años, en parte en Schopenhauer y Carus, mientras que en Nietzsche, por lo contrario, irrumpe ese "dios báquico" sin freno que ya Hegel sospechó en la naturaleza.

La hipótesis de Carus sobre lo inconsciente debía chocar tanto más con la corriente en ese entonces predominante en la filosofía alemana, cuanto que ésta acababa de superar aparentemente la crítica kantiana y había *sentado nuevamente*, y no simplemente restablecido, la soberanía casi divina del espíritu humano o del espíritu a secas. El espíritu del hombre medieval era todavía en lo bueno y en lo malo el espíritu de Dios, a quien él servía. La crítica del conocimiento será por un lado la expresión de la modestia del hombre medieval y por el otro una renuncia o un rechazo del espíritu de Dios, es decir, una ampliación y fortificación moderna de la conciencia humana dentro de los límites de la razón. Siempre que el hombre deja de contar con el espíritu de Dios aparece un sustituto inconsciente. En Schopenhauer encontramos la voluntad sin conciencia como nueva definición de Dios, en Carus, lo inconsciente, y en Hegel, la identificación y la inflación, la ecuación práctica de la razón humana con el espíritu, que aparentemente hacía posible esa proscripción del objeto que da sus frutos más notables en su Filosofía del Estado. Hegel, frente al problema planteado por la crítica del conocimiento, presenta una solución que dio a los conceptos una posibilidad de mostrar su desconocida autonomía. Estos proporcionaron esa *hybris* de la razón, que llevó al superhombre de

Nietzsche y luego a esa catástrofe que se llama Alemania. No sólo los artistas, sino también los filósofos son a veces profetas.

Es claramente evidente que todas las afirmaciones filosóficas que van más allá del alcance de la razón son antropomorfas y no poseen otra validez que la que corresponde a afirmaciones psíquicamente condicionadas. Una filosofía como la hegeliana es una automanifestación de un fondo psíquico y, filosóficamente, un atrevimiento. Desde el punto de vista psicológico representa una irrupción de lo inconsciente. Con esto concuerda el extraño y exagerado lenguaje de Hegel. Hace recordar el "lenguaje de poder" de los esquizofrénicos que se sirven de palabras de gran fuerza que son como un hechizo merced al cual se da a lo trascendente una forma subjetiva o se otorga a lo banal el encanto de la novedad o se hace aparecer lo insignificante como profunda sabiduría. Ese tipo de lenguaje afectado es un síntoma de debilidad, de impotencia y de falta de sustancia. Pero esto no impide que la filosofía alemana contemporánea siga sirviéndose de las mismas palabras de "poder" y de "fuerza", para pretender que en modo alguno es psicología a pesar suyo. Un F. T. Vischer conocía todavía un empleo más agradable de la extravagancia alemana.

Frente a esta irrupción elemental de lo inconsciente en el campo occidental de la razón humana, ni Schopenhauer ni Carus contaron con un suelo propicio sobre el cual pudieran arraigarse y desarrollar luego su acción compensadora. La saludable sumisión a un buen dios y la protectora distancia del sombrío demonio —esa gran herencia del pasado— se mantuvo en Schopenhauer y quedó intacta en Carus en tanto éste intentó tomar el problema de raíz llevándolo desde el punto de vista filosófico demasiado atrevido al punto de vista de la psicología. Aquí podríamos dejar a un lado las alturas filosóficas para dar su verdadera importancia a sus hipótesis esencialmente psicológicas. Se había acercado a la conclusión que antes indicábamos y comenzó a construir una imagen del mundo que contuviera la parte oscura del alma. A esta construcción le faltó algo tan esencial como inaudito, cuya comprensión quisiera hacer posible yo ahora.

Con ese fin debemos aclarar en primer término que todo conocimiento es el resultado de imponer cierto tipo de orden sobre las reacciones del sistema psíquico a medida que llegan a la

conciencia, orden que refleja el comportamiento de una realidad metapsíquica, es decir, de lo que es en sí mismo real. Si el sistema psíquico, como todavía lo quisieran algunas doctrinas contemporáneas, coincidiera con la conciencia y se identificara con ella, tendríamos en principio la capacidad de conocer todo lo cognoscible, es decir, todo lo que está dentro de los límites del conocimiento teórico. En este caso no habría motivo para una intranquilidad que se extendiera más allá que la que experimentan la anatomía y la fisiología respecto de la función del ojo o del oído.

Pero si se verificara que la psique *no* coincide con la conciencia sino que, más allá de su parte capaz de conciencia, funciona inconscientemente, en forma semejante o *distinta* que ésta, nuestra intranquilidad tendría que alcanzar un grado mucho mayor. Es decir que en este caso ya no se trata de los límites generales del conocimiento teórico sino de un mero *umbral de conciencia* que nos separa de los contenidos psíquicos inconscientes. La hipótesis del umbral de la conciencia y de lo inconsciente significa que las reacciones psíquicas, esa imprescindible materia de todo conocimiento, y aun los "pensamientos" y "conocimientos" inconscientes, están directamente al lado, debajo o arriba de la conciencia, separados de nosotros sólo por un "umbral" y sin embargo aparentemente inalcanzables. En primer término no se sabe cómo funciona este inconsciente, pero partiendo de la presunción de que es un sistema psíquico, podemos pensar que probablemente ha de tener todo lo que tiene la conciencia, es decir, percepción, apercepción, memoria, fantasía, voluntad, afecto, sentimiento, reflexión, juicio, etc., pero todo esto en forma subliminal.[23]

[23] Se podría decir que G. H. Lewes (*The Physical Basis of Mind*) sienta esta hipótesis. Dice por ejemplo en la pág. 358: "*Science has various modes and degrees —such as Perception, Ideation, Emotion, Volition, which may be conscious, subconscious, or unconscious*". Pág. 363: "*Consciousness and Unconsciousness are correlatives, both belonging to the sphere of Sentience. Every one of the unconscious processes is operant, changes the general state of the organism, and is capable of at once issuing in a discriminated sensation when the force which balances is disturbed*". Pág. 367: "*There are many involuntary actions of which we are distinctly conscious, and many voluntary actions of which we are at times sub-conscious and unconscious.*" "*Just as the thought which at one moment passes unconsciously, at another consciously, is in itself the same thought... so the action which at one moment is voluntary, and at another involuntary, is itself the same action...*" Es verdad que Lewes va demasiado lejos cuando dice (pág. 373): "*There is no real and essential distinction between voluntary and involuntary actions*". A veces las separa un mundo.

Evidentemente, nos sale ahora al paso la objeción que ya había hecho Wundt: es imposible que se pueda hablar de "sensaciones", "representaciones", "sentimientos" y aun "actos voluntarios" inconscientes, puesto que no es posible representarse esos fenómenos sin un sujeto vivenciante. Además, la idea de un umbral de la conciencia constituye un punto de vista energético según el cual la conciencia de los contenidos psíquicos depende esencialmente de su intensidad, es decir, de su energía. Del mismo modo que sólo un estímulo de cierta intensidad posee la cualidad de pasar por encima del umbral de la conciencia, se podría con cierta justicia sentar la hipótesis de que otros contenidos psíquicos tendrían que poseer determinada energía psíquica para superar el umbral de la conciencia. Si poseen esta energía pero en menor medida, permanecen en estado subliminal, tal como ocurre con los correspondientes estímulos de los sentidos.

Como lo señaló T. Lipps, se supera esa última objeción con la referencia al hecho de que el proceso psíquico, sea representado o no, en sí sigue siendo el mismo. Quien permanezca en el punto de vista de que los fenómenos de conciencia constituyen toda la psique debe insistir en que aquellas "representaciones" que no tenemos [24] no pueden ser llamadas "representaciones". Debe también negar toda característica psíquica a lo que quede de ese fenómeno. Para este riguroso punto de vista, la psique sólo puede tener la fantasmagórica existencia de los fugaces contenidos de conciencia. Pero esta concepción no se concilia con la experiencia general que habla en favor de una actividad psíquica posible sin conciencia. Más acorde con los hechos es el modo de ver de Lipps, que postula la existencia de procesos psíquicos en sí. No me voy a tomar el trabajo de dar pruebas sino que me contentaré con hacer referencia al hecho de que nunca ninguna persona razonable dudó de la existencia de procesos psíquicos en los perros, pese a que nunca perro alguno haya dado su opinión sobre la cualidad de conscientes de sus contenidos psíquicos.[25]

[24] Fechner, *Psychophysik*. 1889, II, pág. 483 y sig.
[25] Dejaremos a un lado a "Juan, el listo" y al perro que hablaba del "alma primordial".

### 3. *La disociabilidad de la psique*

No existe *a priori* razón alguna para suponer que los procesos psíquicos inconscientes deban tener necesariamente un sujeto y tampoco existen causas para dudar de la realidad de los procesos psíquicos. El problema resulta manifiestamente difícil en el caso de los actos voluntarios inconscientes. Cuando ya no se trata de meros "impulsos" o "inclinaciones" sino de "elección" aparentemente deliberada y de "decisión", propias ambas de la voluntad, no es fácil evitar la necesidad de un sujeto que dispone o se representa algo. Pero entonces —*per definitionem*— se establecería la existencia de una conciencia en lo inconsciente. Esa operación intelectual no resulta por cierto muy difícil para el psicopatólogo; él tiene conocimiento de un fenómeno psíquico, que solía ser desconocido para la psicología "académica": *la disociación o disociabilidad de la psique*. Esta propiedad reside en que la conexión de los procesos psíquicos entre sí es muy limitada. No sólo los procesos inconscientes tienen a menudo una notable independencia respecto de las vivencias conscientes sino que también los procesos conscientes muestran un claro apartamiento o separación. Basta con recordar todas esas incongruencias provocadas por complejos, que pueden observarse con toda la exactitud deseable en los experimentos de asociación. Así como existen los casos de doble conciencia que Wundt ponía en duda, del mismo modo ciertos casos en que no se disocia la personalidad total sino que sólo se separan pequeñas partes también existen, y son mucho más probables y de hecho mucho más frecuentes. Se trata de experiencias muy antiguas de la humanidad que se reflejan en la difundida creencia general de que en uno y el mismo individuo puede existir una pluralidad de almas. El que en estadios más primitivos se tenga la experiencia de una multiplicidad de componentes anímicos muestra que en el estado primario existe una conexión muy laxa entre los procesos psíquicos y no una continuidad cerrada de éstos. Además, la experiencia psiquiátrica demuestra que a menudo se necesita muy poco para disociar esa unidad de la conciencia penosamente alcanzada en el curso de la evolución y descomponerla en sus elementos primitivos.

A partir del hecho de la disociabilidad pueden solucionarse fácilmente muchas dificultades que resultan de la necesaria acep-

tación de un umbral de la conciencia. Si es verdad que los tenidos de conciencia caen por debajo del umbral y se vuelven inconscientes debido a una pérdida de energía y que, viceversa, los procesos inconscientes se vuelven conscientes por un acrecentamiento de energía, en caso de que, por ejemplo, fuera posible la existencia de actos voluntarios inconscientes, correspondería que éstos poseyeran una energía que los hiciese capaces de *conciencia;* de una conciencia secundaria, sin duda, que consiste en que el proceso inconsciente aparezca como "representación" de un sujeto que elige y se decide. Ese proceso debería, incluso, poseer necesariamente esa cantidad de energía que es indispensable para tener la cualidad de consciente. En algún momento debería alcanzar su *bursting point.*[26] Pero si esto es así, hay que preguntar por qué el proceso inconsciente no sobrepasa directamente el umbral y se vuelve de ese modo perceptible para el yo. Como evidentemente no hace eso sino que, según parece, queda en el campo de un sujeto secundario, hay que explicar ahora por qué este sujeto, a quien por hipótesis se ha concedido la cantidad de energía necesaria para ser consciente, no se eleva por sí solo por encima del umbral y se incorpora al yo consciente primario. La psicopatología cuenta con el material necesario para responder a esa pregunta. Ocurre que la conciencia secundaria representa un componente personal, que no está separado por casualidad del yo consciente sino que debe su separación a ciertos motivos. Ese tipo de disociación tiene dos aspectos: en un caso se trata de un contenido originariamente consciente que ha llegado a quedar por debajo del umbral debido a una represión provocada por su naturaleza incompatible; en el otro caso el sujeto secundario es un proceso que nunca ha hallado entrada en la conciencia pues no existen allí las condiciones necesarias para su apercepción, es decir, que el yo consciente no puede captarlo a causa de una falta de comprensión. Debido a esto ese sujeto permanece, en lo esencial, subliminal, pese a que considerado desde el punto de vista de la energía sería capaz de conciencia. No debe su existencia a la represión sino que representa un resultado de procesos subliminales que nunca antes fueron conscientes como tales. Pero como en ambos casos existe una cantidad de energía que habilita para ser consciente, el sujeto secundario actúa sobre el yo consciente, pero indirectamente, en

26 W. James, *Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 232.

decir, por medio de "símbolos". Esta expresión "símbolo" no es por cierto muy feliz, ya que los contenidos que aparecen en la conciencia son, en primer término, *sintomáticos* y, en tanto, se sabe o se cree saber qué es lo que indican o en qué se basan, son *semióticos*. La literatura freudiana emplea para designar este carácter la expresión "simbólico" sin tomar en cuenta el hecho de que siempre se expresa simbólicamente aquello que en realidad se ignora. Los contenidos sintomáticos son en parte simbólicos y también son representantes directos de estados o procesos inconscientes, cuya naturaleza puede inferirse y hacerse consciente, aunque sólo imperfectamente, a partir de los contenidos conscientes. Resulta entonces posible que lo inconsciente albergue contenidos que posean una tensión energética tan grande que en otras circunstancias debieran ser perceptibles para el yo. En la mayoría de los casos no son contenidos reprimidos sino contenidos que *todavía no han llegado a la conciencia*, es decir, contenidos subjetivamente realizados como, por ejemplo, los demonios y dioses de los primitivos o los "ismos" en los que creen fanáticamente los modernos. Este estado no es patológico ni tampoco es algo extraño, sino que es el estado normal primitivo; la totalidad de la psique comprendida en la unidad de la conciencia representa, en cambio, una meta ideal y nunca alcanzada.

Quisiera establecer una analogía, nada infundada por cierto, entre la conciencia y las funciones de los sentidos, precisamente de cuya fisiología procede el concepto de umbral. La cantidad de vibraciones que el oído puede percibir va de 20 a 20.000 y las longitudes de onda en que la luz es visible van desde los 7.700 a los 3.900 angstrom. De acuerdo con esta analogía resulta posible pensar que en el caso de los procesos psíquicos existe no sólo un umbral inferior sino también uno superior. Se puede entonces comparar la conciencia, que es *par excellence* el sistema de la percepción, con la escala perceptible de los tonos o de la luz, de modo que, al igual que el tono y la luz, tendría también no sólo un límite inferior sino también uno superior. Quizás este parangón pudiera extenderse a la psique en general, lo que sería posible si en ambos extremos de la escala psíquica existieran procesos *psicóideos*. De acuerdo con el principio *Natura non facit saltus*, esta hipótesis podría no ser totalmente desacertada.

Sé que al emplear la expresión "psicóideo" entro en colisión

con el concepto de *psicóideo* establecido por Driesch. El llama psicóideo a aquello que gobierna el embrión, "lo que determina su reacción", su "potencia prospectiva". Es "el agente elemental que se manifiesta en la acción",[27] la "entelequia de la acción".[28] Como apropiadamente señala Eugen Bleuler, el concepto de Driesch es más filosófico que científico natural. Bleuler le enfrenta entonces el suyo de *la psicóide*,[29] que representa un concepto colectivo para procesos esencialmente subcorticales, en tanto conciernen biológicamente a funciones de adaptación. Estas comprenden para él "el reflejo y la evolución de la especie". Da la siguiente definición: "La psicóide es la suma de todas las funciones corporales, incluso las del sistema nervioso central, que apuntan a un fin, son mnésicas y tienden a la conservación de la vida (con excepción de aquellas funciones corticales a las que siempre acostumbramos denominar psíquicas)." [30] En otro lugar dice: "La psique corporal del individuo aislado junto con la filopsique constituyen otra unidad que debemos tomar en cuenta y que justamente en nuestras consideraciones actuales debe ser utilizada en el mayor grado. Quizá la mejor denominación para esa unidad sea *psicóide.* La adecuación a un fin y el aprovechamiento de las experiencias anteriores para alcanzar ese fin, lo que supone memoria (engrafia y ecforia) y asociación, y por lo tanto algo análogo al pensamiento, son comunes a las psicóidea y a la psique." [31] Pese a que queda claro qué se entiende por "psicóide", en el uso esta expresión se confunde con el concepto de "psique", tal como se ve en esta cita. Por eso no se comprende por qué esas funciones subcorticales deben luego considerarse como "cuasi-psíquicas". La confusión se origina evidentemente en esa concepción, todavía perceptible en Bleuler, que opera con conceptos como "alma cortical" y "alma medular" y manifiesta con ello una clara inclinación a hacer surgir de estas partes del cerebro las correspondientes funciones psíquicas, pese a que siempre es la función la que crea, mantiene y modifica el órgano. La concepción organológica tiene la desventaja de que todas las actividades de la

27 *Philosophie des Organischen*, pág. 357.
28 *L. c.*, pág. 487.
29 *Die Psychoide*, 1925, pág. 11. Un sustantivo femenino singular derivado de psique (ψυχοειδής = similar al alma).
30 *L. c.*, pág. 11.
31 *L. c.*, pág. 33.

materia ligadas a un fin terminan por ser consideradas "psíquicas", de modo que "vida" y "psique" se identifican, como ocurre, por ejemplo, en el lenguaje de Bleuler con filopsique y reflejo. Ciertamente no sólo es difícil sino hasta imposible pensar la esencia de una función psíquica independientemente de su órgano, pese a que de hecho tenemos la vivencia del proceso psíquico sin la de su relación con el sustrato orgánico. Pero precisamente el conjunto de estas vivencias es para el psicólogo el objeto de su ciencia y a consecuencia de esto debe renunciar a una terminología tomada de la anatomía. Por lo tanto, cuando empleo la palabra psicóideo,[32] en primer lugar, no la tomo en forma de sustantivo sino *de adjetivo;* en segundo lugar, no me refiero a ninguna cualidad propiamente psíquica, o sea anímica, sino a una cualidad *cuasi-psíquica,* como la que poseen los procesos reflejos; en tercer lugar, con ese concepto circunscribo una categoría de fenómenos distinta por un lado de los meros fenómenos vitales y por el otro de los procesos propiamente psíquicos. Esta última distinción nos forzará a definir la naturaleza y la extensión de lo psíquico y muy especialmente de *lo psíquico inconsciente.*

Si lo inconsciente puede contener todo lo que es conocido como función de la conciencia, se impone la necesidad de que, al igual que la conciencia, posea también en última instancia un *sujeto,* es decir, una especie de *yo.* Esta conclusión encuentra su expresión en el concepto corriente y siempre repetido de "subconsciente". Este término es evidentemente equívoco, puesto que puede designar lo que está "debajo de la conciencia" o una conciencia "inferior", es decir, secundaria. Al mismo tiempo, el supuesto de un "subconsciente" al que inmediatamente se asocia "un supraconsciente",[33] pone de manifiesto el hecho que aquí me importa: que un segundo sistema psíquico existente junto a la conciencia —sin que importe qué propiedad se le

[32] Con tanta mayor razón puedo servirme de la palabra "psicóideo" puesto que mi concepto, si bien se origina en otra esfera perceptual, trata de aprehender casi el mismo grupo de fenómenos que tenía en vista E. Bleuler. A. Busemann da a lo psíquico no diferenciado el nombre de lo "micropsíquico". (*Die Einheit der Psychologie,* 1948, pág. 31.)

[33] Este "supraconsciente" me es contrapuesto especialmente por gente influida por la filosofía índica. Esa gente no advierte, por lo general, que la objeción que hacen sólo es válida contra la hipótesis de un "subconsciente", término equívoco que yo nunca empleo. Mi concepto de lo *inconsciente* por lo contrario deja enteramente en suspenso la cuestión del "arriba" y el "debajo", o más bien abarca ambos aspectos de lo psíquico.

adjudique— es de una significación tan revolucionaria que puede modificar radicalmente nuestra imagen del mundo. Si pudieramos llevar hasta el sistema del yo consciente aunque sólo fuera las percepciones que se encuentran en un segundo sistema psíquico, se daría la posibilidad de inauditas ampliaciones de nuestra imagen del mundo.

Si tomamos seriamente en consideración la hipótesis de lo inconsciente, debemos darnos cuenta de que nuestra imagen del mundo sólo puede ser de índole provisional. Si en el sujeto de la percepción y el conocimiento se produce una transformación tan fundamental como la que significa la existencia de otro sujeto que no es igual al consciente, debe surgir una imagen del mundo distinta de la anterior. Es cierto que esto sólo es posible si la hipótesis de la existencia de lo inconsciente es correcta, lo que sólo se puede demostrar si los contenidos inconscientes se pueden transformar en conscientes, es decir, si por medio de la interpretación se consigue integrar en la conciencia las perturbaciones provenientes de lo inconsciente, esto es, los efectos de las manifestaciones espontáneas: de los sueños, las fantasías y complejos.

## 4. *Instinto y voluntad*

Mientras que durante el siglo XIX la preocupación por lo inconsciente se centraba todavía esencialmente en su fundamentación filosófica (en especial en el caso de E. v. Hartmann),[34] hacia el final del siglo, en distintos lugares de Europa y casi contemporáneamente, surgieron intentos de aprehender lo inconsciente experimental o empíricamente. En este terreno fueron los iniciadores, en Francia Pierre Janet[35] y en Austria Sigmund Freud.[36] Al primero le debemos sobre todo la investigación de los aspectos formales, al segundo la de los contenidos de los síntomas psicógenos.

No estoy aquí en condiciones de describir en detalle la transformación de contenidos inconscientes en conscientes, sino que

[34] *Philosophie des Unbewussten*, 1869.

[35] Una valoración de su obra se encuentra en Jean Paulus: *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*, 1911.

[36] Junto con ellos hay que recordar también al psicólogo suizo Théodore Flournoy y su obra central: *Des Indes à la Planète Mars*, 1900. También hay que mencionar como precursores a los ingleses W. B. Carpenter (*Principles of Mental Physiology*, 1874) y G. H. Lewes (*Problems of Life and Mind*, 1872-79).

debo limitarme a algunas indicaciones. En primer término se consiguió explicar la estructura de los llamados *síntomas psicógenos* por medio de la hipótesis de los procesos inconscientes. A partir de la sintomatología de las neurosis, Freud hizo aparecer como probable que los *sueños* fueran vehículo de contenidos inconscientes. Los contenidos inconscientes que de ese modo encontró parecían consistir de elementos de naturaleza personal, enteramente capaces de llegar a ser conscientes y por tanto tales que bajo otras condiciones son conscientes. Según a él le pareció, estaban "reprimidos" a consecuencia de su carácter moral incompatible. Análogamente a los contenidos olvidados, habían sido conscientes antes en otros momentos, pero a consecuencia de una acción en contra de ellos por parte de la conciencia habían llegado a caer por debajo del umbral y se habían vuelto entonces relativamente irreproducibles. Por medio de una apropiada concentración de la atención sobre las asociaciones rectoras, es decir, sobre los indicios que se conservan en la conciencia, la reproducción asociativa de los contenidos perdidos logra un resultado semejante al que se obtiene en un ejercicio mnemotécnico. Mientras que los contenidos olvidados se vuelven irreproducibles debido al descenso de su valor umbral, los contenidos reprimidos deben su carácter de relativamente irreproducibles a una represión proveniente de la conciencia.

Este primer descubrimiento llevó lógicamente a interpretar lo inconsciente como un fenómeno de represión que debía ser entendido personalísticamente. Sus contenidos eran elementos antes conscientes, ahora perdidos. Posteriormente Freud reconoció también la supervivencia de restos arcaicos en calidad de formas funcionales. Pero también éstos fueron interpretados personalísticamente. En esta concepción la psique inconsciente aparece como un apéndice subliminal del alma consciente.

Los contenidos que Freud hizo conscientes son de un tipo tal que a causa de su capacidad de conciencia y de su original carácter de conscientes sólo demuestran que existe un más allá psíquico de la conciencia. Contenidos olvidados, que son reproducibles, demuestran lo mismo. De resultas de esto, por lo tanto, con nada importante se enriquecería nuestro conocimiento de la naturaleza de la psique inconsciente si no existiera un indudable enlace entre estos contenidos y la *esfera de los instintos*. Esta es entendida como algo fisiológico, es decir, fundamentalmente

como *función de las glándulas.* Esta opinión encuentra un poderoso apoyo en la moderna doctrina de las secreciones internas y de las hormonas. Es cierto que la doctrina de los instintos humanos se encuentra en una situación precaria, pues resulta muy difícil no sólo determinarlos conceptualmente sino también determinar su cantidad o sus límites.[37] En lo referente a esto las opiniones se separan en gran medida. Sólo se puede establecer con cierta seguridad que los instintos tienen un aspecto fisiológico y un aspecto psicológico.[38] Muy útil para su descripción es la idea de Pierre Janet de distinguir entre *partie supérieure et inférieur d'une fonction.*[39]

El hecho de que todos los procesos psíquicos accesibles a la observación y la experiencia se encuentran de algún modo ligados a un sustrato orgánico, demuestra que están integrados en la vida total del organismo y que por lo tanto participan del dinamismo de éste, o sea de los instintos, de cuya acción son en cierta manera resultado.

Esto de ningún modo significa que la psique derive exclusivamente de la esfera instintiva y por lo tanto de su sustrato orgánico. La psique como tal no puede ser explicada por medio del quimismo fisiológico, porque junto con la "vida" es el único "factor natural" que puede transformar ordenaciones naturales sujetas a leyes, es decir ordenaciones estadísticas, en estados "elevados", o sea "no naturales", en contradicción con la ley de entropía que rige la naturaleza inorgánica. No sabemos de qué modo la vida produce las complejidades orgánicas a partir de los estados inorgánicos, pero experimentamos inmediatamente cómo actúa la psique. La vida tiene en consecuencia una legalidad propia que no puede ser deducida de las leyes físico-naturales conocidas. Pese a eso la psique se encuentra en cierta dependencia respecto de los procesos de su sustrato orgánico.

[37] Podría presentarse también una confusión y obliteración de los instintos que, como mostró Marais (*The Soul of the White Ant,* 1937, pág. 42 y sig.) en los monos —y lo mismo ocurre en el hombre— está en relación con la *capacidad de aprendizaje* que priva sobre el instinto. Sobre el problema de los instintos cf. L. Szondi: *Experimentelle Triebdiagnostik,* 1947, y *Triebpathologie,* 1952.

[38] "Los impulsos son disposiciones fisiológicas y psíquicas que... tienen como consecuencia movimientos del organismo, los cuales muestran una dirección claramente determinada." (W. Jerusalem: *Lehrbuch der Psychologie,* 3ª ed., pág. 188.) Desde otro punto de vista Külpe describe el impulso como "una fusión de sentimientos y sensaciones orgánicas". (*Grundriss der Psychologie,* 1893, pág. 333.)

[39] *Les Névroses,* 1909, pág. 384 y sigs.

La base instintiva rige la parte inferior de la función. La parte superior, por el contrario, coincide con la parte predominantemente "psíquica" de la misma. La parte inferior es la parte relativamente invariable, automática, la parte superior es la parte voluntaria y variable de la función.[40]

Pero aquí se impone una pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de "psíquico" y cómo definimos lo "psíquico" en oposición con lo "fisiológico". Ambos son fenómenos vitales, pero que se distinguen en que aquella parte de la función que es designada como parte inferior tiene un aspecto fisiológico innegable. Su existencia e inexistencia parece ligada a las hormonas. Su funcionamiento tiene *carácter compulsivo;* de esto proviene la designación "impulso".

Rivers le adjudica una naturaleza de reacción todo-o-nada.[41] Esto quiere decir que la función o actúa totalmente o no actúa, lo que es una especificación del carácter compulsivo. La parte superior, por el contrario, que se caracteriza del mejor modo con el calificativo de psíquica, ha perdido el carácter compulsivo, puede ser sometida a la voluntad[42] e incluso ser aplicada de manera antagónica al instinto original.

De acuerdo con esto, lo que define a lo psíquico es que la función se emancipa de la fuerza instintiva y de su compulsividad que, como único determinante de la función, la vuelve rígida y la convierte en un mecanismo. La condición o cualidad de psíquico comienza allí donde la función empieza a liberarse de sus condicionamientos internos y externos y llega a ser capaz de aplicación más amplia y más libre, es decir donde comienza a mostrarse accesible a la voluntad motivada en otras fuentes. Aun conociendo el peligro de adelantarme a mi programa histórico, no puedo dejar de referirme al hecho de que cuan-

[40] Janet dice (*l. c.*, pág. 384): "*Il me semble nécessaire de distinguer dans toute fonction des parties inférieures et des parties supérieures. Quand une fonction s'exerce depuis longtemps elle contient des parties qui sont très anciennes, très faciles, et qui sont représentées par des organes très distincts et très spécialisés... ce sont là les parties inférieures de la fonction. Mais je crois qu'il y a aussi dans toute fonction des parties supérieures consistant dans l'adaptation de cette fonction à des circonstances plus récentes, beaucoup moins habituelles, qui sont représentées par des organes beaucoup moins différenciés*". Pero la parte superior de la función consiste "*dans son adaptation à la circonstance particulière qui existe au moment présent, au moment où nous devons l'employer...*"

[41] *Journ. of Psychol.*, vol. X, nº 1.

[42] Esta formulación es meramente psicológica y no tiene nada que ver con el problema filosófico del indeterminismo.

do deslindamos entre lo psíquico y la esfera de los instintos, estableciendo en cierta medida un límite inferior, se impone un deslinde similar por arriba. Con su creciente liberación de lo meramente instintivo, la parte superior alcanza finalmente un nivel en el cual en algunos casos la energía inherente a la función no sólo no está orientada en el sentido primitivo del impulso, sino que llega a poseer una forma que es denominada *espiritual*. Con ello no se indica ninguna transformación sustancial de la energía instintiva sino sólo un cambio en su forma de aplicación. El sentido o la finalidad del instinto no es algo unívoco, puesto que en el impulso puede estar escondido un sentido de dirección distinto del biológico, un nuevo sentido que sólo se hace visible en el curso del desarrollo.

Dentro de la esfera psíquica la función puede ser desviada y modificada en muy diversas formas por la acción de la voluntad. Esto resulta posible porque el sistema de los instintos no representa una composición armónica sino que está expuesto a muchas colisiones internas. Un instinto perturba y reprime al otro, y, pese a que los instintos tomados como totalidad hacen posible la existencia del individuo, su ciego carácter compulsivo da lugar frecuentemente a perjuicios recíprocos. La diferenciación de la función a partir de la instintividad compulsiva hasta la aplicabilidad voluntaria es de fundamental importancia en cuanto a la conservación de la vida. Pero también aumenta la posibilidad de colisiones y produce disociaciones, aun de un carácter tal que vuelven a poner en cuestión la unidad de la conciencia.

Como hemos visto, en la esfera psíquica la voluntad actúa sobre la función. Eso sucede porque la voluntad misma representa una forma de energía que puede superar a otra o por lo menos influirla. En esta esfera, que yo defino como psíquica, la voluntad es *motivada* en último término *por los instintos*, es claro que no absolutamente, pues en ese caso no sería una voluntad, ya que ésta posee, por definición, cierta libertad de elección. *La voluntad equivale a una cantidad limitada de energía que está a libre disposición de la conciencia.* Debe existir una cantidad tal de libido (= energía) disponible, pues en caso contrario resultarían imposibles las transformaciones de las funciones, ya que éstas estarían a tal punto exclusivamente ligadas a los instintos en sí extremadamente conservadores y consecuentemente invariables, que ninguna variación podría tener lugar a menos

que fuese resultado de transformaciones orgánicas. Como ya hemos dicho, la motivación de la voluntad debe ser vista en primer término como esencialmente biológica. En el límite superior de lo psíquico —si se me permite esta expresión— donde la función se libera, por decirlo así, de su meta primitiva, los instintos pierden su influencia como motivadores de la voluntad. A través de esta modificación de su forma, la función pasa al servicio de otras determinaciones o motivaciones que aparentemente no tienen nada que ver con los instintos. En este punto he de señalar el hecho notable de que la voluntad no puede superar los límites de la esfera psíquica: no puede forzar al instinto ni tiene poder sobre el espíritu, si por espíritu se entiende no sólo el intelecto. *Espíritu e instinto son a su modo autónomos,* y ambos limitan de igual modo el campo de aplicación de la voluntad. Más adelante mostraré en qué me parece que consiste la relación del espíritu con el instinto.

Del mismo modo que hacia abajo la psique se pierde en su base orgánico-material, hacia arriba pasa a una forma que es denominada espiritual y cuya naturaleza conocemos tanto como la de la base orgánica del impulso. Lo que yo quisiera designar como psique propiamente dicha abarca el campo en que *las funciones son influidas por la voluntad.* La pura impulsividad no deja suponer conciencia alguna y tampoco la necesita. Pero la voluntad, a causa de su libertad empírica de elección, necesita una instancia superior, algo así como una *conciencialidad de sí misma,* para modificar la función. Debe tener conciencia de una meta diferente de la de la función. Si no fuera así, se identificaría con la fuerza impulsiva de la función. Con razón señala Driesch: "No hay voluntad sin conocimiento".[43] El libre albedrío supone un sujeto que elige, el cual se representa distintas posibilidades. Considerada desde este punto de vista, la psique es esencialmente *conflicto entre el instinto ciego y la voluntad, o sea libertad de elección.* Donde rige el instinto comienzan los *procesos psicóideos,* que pertenecen a la esfera de lo inconsciente en calidad de elementos *incapaces de conciencia.* Pero el proceso psicóideo no es todo lo inconsciente, pues éste tiene una extensión considerablemente más grande. Aparte de los procesos psicóideos, en lo

[43] *Die "Seele" als elementarer Naturfaktor,* 1903, pág. 80. "Estímulos individualizados hacen saber... al 'conocedor-primario' el estado anormal y entonces este 'conocedor' no sólo 'quiere' un remedio sino que también lo 'conoce'."

inconsciente hay representaciones y voliciones, algo así como procesos de conciencia;[44] en la esfera de los impulsos por el contrario, estos fenómenos quedan tan en segundo plano que el término "psicóideo" se justifica. Pero si limitamos la psique al campo de las voliciones llegaríamos en primer término a la conclusión de que la psique se identifica más o menos con la conciencia, puesto que no es posible representarse una voluntad o una libertad de elección sin una conciencia. De este modo llego, aparentemente, al punto en que siempre se estuvo, o sea al axioma: psique = conciencia. Pero, ¿dónde queda entonces la postulada naturaleza psíquica de lo inconsciente?

## *5. La conciencia y lo inconsciente*

Con la pregunta acerca de la naturaleza de lo inconsciente comienzan las extraordinarias dificultades intelectuales que presenta la psicología de los procesos inconscientes. Tales obstáculos aparecen siempre que el entendimiento emprende la audaz tentativa de internarse en el mundo de lo desconocido y lo invisible. Nuestro filósofo ha estado verdaderamente avisado al eludir directamente todas las complicaciones con la simple negación de lo inconsciente. Algo semejante le ocurrió al físico de la escuela antigua que creía exclusivamente en la naturaleza ondulatoria de la luz y se vio llevado a descubrir la existencia de fenómenos que sólo se pueden explicar por medio de los corpúsculos luminosos. Afortunadamente, la física mostró al psicólogo que ella podía desenvolverse con una aparente *contradictio in adiecto.* Alentado por este ejemplo, pudo atreverse el psicólogo a solucionar este problema lleno de contradicciones, sin tener el sentimiento de caer a causa de su aventura fuera del mundo del espíritu científico-natural. No se trata de sentar una *tesis,* sino más bien de concebir un *modelo,* que posibilite una problemática más o menos fecunda. El sentido de un modelo no es decir: esto es así, sino sólo hacer patente un determinado punto de vista.

Antes de que consideremos más de cerca nuestro dilema, quisiera aclarar en cierto sentido el *concepto de lo inconsciente.* Lo inconsciente no es lo simplemente desconocido, sino que por lo contrario es, por un lado, lo *desconocido psíquico,* es decir, todo

[44] Aquí me permito remitir al lector a la sección 6: "Lo inconsciente como conciencia múltiple".

aquello sobre lo cual adelantamos la hipótesis de que en caso de llegar a la conciencia no se diferenciaría en nada de los contenidos psíquicos conocidos por nosotros. Por otro lado también debemos incluir en él el sistema psicóideo, sobre cuya naturaleza directamente no podemos decir nada. Este inconsciente así definido circunscribe una realidad extremadamente fluctuante: todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte; todo lo que, sin intención ni atención, es decir inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mí se prepara y sólo más tarde llegará a mi conciencia; todo eso es contenido de lo inconsciente. Estos contenidos son todos, por así decir, más o menos capaces de concienciación, o fueron al menos anteriormente conscientes y podrían en el momento siguiente volver a ser conscientes. Hasta este punto, lo inconsciente es *a fringe of consciousness*, tal como lo calificó William James.[45] A este fenómeno marginal, que aparece por aclaración y oscurecimiento alternantes, pertenece también, como se ha visto, el descubrimiento de Freud. Pero dentro de lo inconsciente tenemos que incluir también, como ya dijimos, las funciones psicóideas, no susceptibles de concienciación, de cuya existencia sólo tenemos noticia indirecta.

Llegaremos ahora a esta cuestión: ¿En qué estado se encuentran los contenidos psíquicos si no están en relación con el yo consciente? Esta relación es justamente lo que puede ser llamado conciencia. Según el principio de Guillermo de Occam: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*, la conclusión más

[45] James habla también de un *transmarginal field* de la conciencia y lo identifica con la *subliminal consciousness* de Frederic W. H. Myers, uno de los fundadores de la British Society for Psychical Research. (Cf. a tal efecto *Proceedings S. P. R.*, vol. VII, pág. 305, y William James, "Frederic Myers' Services to Psychology", *Proceed. S. P. R.*, XLII, mayo 1901.) Sobre el *field of consciousness* dice James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, pág. 323): "*The important fact which this 'field' formula commemorates is the indetermination of the margin. Inattentively realized as is the matter which the margin contains, it is nevertheless there, and helps both to guide our behaviour and to determine the next movement of our attention. It lies around us like a 'magnetic field' inside of which our centre of energy turns like a compass-needle as the present phase of consciousness alters into its successor. Our whole past store of memories floats beyond this margin, ready at a touch to come in; and the entire mass of residual powers, impulses and knowledges that constitue our empirical self stretches continuously beyond it: So vaguely drawn are the outlines between what is actual and what is only potential at any moment of our conscious life, that it is always hard to say of certain mental elements whether we are conscious of them or not*".

prudente sería que excepto la relación con el yo consciente, absolutamente nada cambia si un contenido se vuelve inconsciente. Sobre esta base rechazo la concepción según la cual los contenidos momentáneamente inconscientes son sólo fisiológicos. Para ello faltan pruebas. Por el contrario, la psicología de las neurosis proporciona argumentos decisivos en contra. Basta con pensar en los casos de *double personnalité, automatisme ambulatoire,* etcétera. Los descubrimientos de Janet y de Freud muestran que en el estado inconsciente todo sigue funcionando como si fuera consciente. Se percibe, se piensa, se siente, se tienen voliciones e intenciones como si existiera un sujeto. Y hasta hay no pocos casos, en que, como por ejemplo en la recién mencionada doble personalidad, un segundo yo aparece también de hecho y hace competencia al primer yo. Esos descubrimientos parecen demostrar que lo inconsciente es en verdad un "subconsciente". Pero ciertas experiencias, que en parte ya llegó a hacer Freud, muestran que el estado de los contenidos inconscientes no es igual al de los conscientes. Así, por ejemplo, los complejos de carga afectiva no se modifican del mismo modo en lo inconsciente y en la conciencia. Si bien pueden agregárseles asociaciones, no se corrigen sino que se conservan en su forma primitiva, lo que se comprueba fácilmente por su acción pareja y permanente sobre la conciencia. Del mismo modo, adoptan el carácter compulsivo de un automatismo sobre el cual no se puede ejercer influencia alguna, y este carácter sólo se les puede quitar cuando se los hace conscientes. Este procedimiento es en consecuencia uno de los más importantes factores terapéuticos. Finalmente, estos complejos, por autoamplificación presumiblemente en proporción con su distancia de la conciencia, toman un carácter arcaico-mitológico y por tanto adquieren numinosidad, lo que es fácil de apreciar en las disociaciones de los esquizofrénicos. Pero la numinosidad se sustrae totalmente a la voluntad consciente, pues lleva al sujeto al estado de *enajenamiento*, es decir de entrega involuntaria.

Estas particularidades del estado inconsciente se contraponen al comportamiento de los complejos en la conciencia. En la conciencia los complejos son corregibles, es decir, pierden su carácter automático y pueden sufrir transformaciones esenciales. Abandonan su cubierta mitológica, se afinan personalísticamente y, al entrar en el proceso de adaptación que tiene lugar en la conciencia, se racionalizan de modo que se hace posible una dis

cusión dialéctica.[46] Es evidente entonces que el estado inconsciente es un estado diferente del consciente. Pese a que en lo inconsciente el proceso sigue desarrollándose en principio como si fuera consciente, a medida que aumenta la disociación parece caer en cierto modo en un estadio más primitivo (es decir, arcaico-mitológico), modificar su carácter acercándose a la forma instintiva en la cual se basa y asumir las características distintivas del impulso, o sea el automatismo, la imposibilidad de sufrir influencia alguna, reacción todo-o-nada, etc. Si aplicáramos aquí la analogía del espectro, podríamos comparar el descenso de los contenidos inconscientes con un desplazamiento hacia el extremo rojo, comparación tanto más sugestiva cuanto que el rojo siempre ha caracterizado, como color de la sangre, la esfera de las emociones y de los impulsos.[47]

Así, pues, lo inconsciente es un medio distinto que la conciencia. Es verdad que en las zonas cercanas a la conciencia no se produce un gran cambio ya que allí se alternan la claridad y la oscuridad con demasiada frecuencia. Justamente esta capa límite es de la mayor importancia para responder a nuestro gran problema de psique = conciencia. Nos muestra precisamente qué relativo es el estado inconsciente. Por cierto es relativo hasta tal punto que uno llega a sentirse seducido por la idea de emplear un concepto como "sub-consciente" para caracterizar adecuadamente la parte oscura del alma. Pero igualmente relativa es también la conciencia, pues dentro de sus límites no hay simplemente una conciencia, sino toda una escala de intensidades de conciencia. Entre el "yo hago" y el "tengo conciencia de lo que hago" no sólo existe una diferencia del cielo a la tierra, sino que a veces hay hasta una patente contradicción. Hay entonces una conciencia en la que priva lo inconsciente y una conciencia en la que domina la autoconciencia. Esta paradoja resulta inmediatamente comprensible si se pone en claro que no hay ningún contenido consciente del cual se pueda afirmar con seguridad

[46] Cuando existe una disociación esquizofrénica no se produce en el estado consciente esta transformación, porque la recepción de los complejos no es hecha por una conciencia íntegra sino por una conciencia fragmentaria. Por eso éstos aparecen tan frecuentemente en su estado primitivo, es decir arcaico.

[47] Es verdad que en Goethe el rojo tiene significación espiritual pero en el sentido de la creencia goetheana acerca del *sentimiento*. Se pueden sospechar aquí antecedentes alquimístico-rosacruces, como la tintura roja y el *carbunculus*. (Cf. *Psychologie und Alchemie*, 1952, pág. 631.)

que es totalmente consciente,[48] pues para ello sería necesaria una irrepresentable totalidad de la conciencia que supondría una igualmente inconcebible totalidad o perfección del espíritu. Llegamos así a la paradójica conclusión de que no existe *ningún contenido de conciencia que desde otro punto de vista no sería inconsciente.* Quizá tampoco haya ningún elemento psíquico inconsciente que al mismo tiempo no sea consciente.[49] Pero demostrar esta última afirmación es más difícil que demostrar la primera, porque nuestro yo, único que podría hacer tal comprobación, es el punto de referencia de la conciencia y no se encuentra en tal asociación con los contenidos inconscientes que pudiera declarar sobre su naturaleza. Esos contenidos son para él *prácticamente* inconscientes, lo que no quiere decir que no tenga conciencia de ellos desde otro punto de vista. Con esto queremos decir que dado el caso los conoce bajo cierto aspecto, pero no sabe que se trata de los mismos que bajo otro aspecto provocan trastornos en la conciencia. Existen además procesos en los cuales no se puede comprobar ninguna relación con el yo consciente y que pese a eso aparecen como "representados", es decir, similares a la conciencia. Finalmente se dan casos en que, como hemos visto, existe también un yo inconsciente y por tanto una segunda concienciaIidad. Pero éstas son excepciones.[50]

En el campo psíquico el patrón de comportamiento con su compulsividad pasa a segundo plano frente a las variaciones del comportamiento condicionadas por la experiencia y las voliciones, es decir, por procesos conscientes. Con respecto a los estados psicóideos, reflejo-instintivos, la psique representa un aflojamiento de la obligatoriedad y un creciente retroceso de los procesos no libres en favor de las modificaciones "elegidas". La actividad electiva se encuentra, por un lado, en la conciencia; por el otro, fuera de ésta, es decir, sin relación con el yo consciente,

48 Sobre eso ya ha llamado la atención Bleuler. (*Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*, 1921, pág. 300 y sigs.)

49 Lo inconsciente psicóideo está expresamente exceptuado porque comprende lo no-capaz-de-conciencia y sólo cuasi-psíquico.

50 Hemos de señalar aquí que C. A. Meier pone esas observaciones en relación con concepciones físicas similares. Dice: "La relación de complementaridad entre la conciencia y lo inconsciente sugiere todavía otro paralelo físico, la exigencia de un minucioso desarrollo del 'principio de correspondencia'. Esto podría dar la clave para eso que en psicología analítica tan a menudo experimentamos como 'lógica rigurosa' (lógica probabilística) de lo inconsciente y que realmente hace pensar en un 'estado ampliado de conciencia' ". ("Moderne Physik - Moderne Psychologie", en *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, 1935, pág. 360.)

en consecuencia en forma inconsciente. Este último tipo de proceso es sólo similar a la conciencia, o sea que se presenta *como si* fuera "representado" y, en ese sentido, consciente.

Como no hay motivos suficientes para aceptar que en todo individuo ha de existir un segundo yo, o sea que todas las personas sufren una disociación de la personalidad, deberíamos hacer a un lado la idea de una segunda conciencia del yo de la cual pudieran emanar decisiones voluntarias. Pero como de acuerdo con las experiencias de la psicopatología y de la psicología de los sueños resulta por lo menos muy probable que existan en lo inconsciente procesos altamente complejos, similares a los de la conciencia, nos vemos obligados a concluir, lo queramos o no, que el estado de los procesos inconscientes, si bien no es igual al de los conscientes, es sin embargo de algún modo semejante. En estas circunstancias no queda sino postular un estado intermedio entre el concepto de estado consciente e inconsciente: *una conciencia aproximada.* Como tenemos experiencia mediata solamente de un estado reflejado, es decir, consciente y conocido como tal; esto es, sólo se le da la relación de representaciones o contenidos con un complejo del yo que representa la personalidad empírica. Entonces una conciencia de otro tipo —tanto una dotada de un yo como una que carezca de él— resulta apenas concebible. Pero no es necesario tomar la cuestión en forma tan absoluta. Ya en un estadio algo más primitivo el complejo del yo disminuye considerablemente su significación y la conciencia se modifica en consecuencia en forma característica. Sobre todo deja de ser reflejada. Si, finalmente, observamos los procesos psíquicos de los vertebrados superiores y sobre todo de los animales domesticados, encontramos fenómenos similares a la conciencia que difícilmente hagan suponer la existencia de un yo. Tal como sabemos por nuestra experiencia inmediata, la luz de la conciencia tiene muchos grados de luminosidad y el complejo del yo muchos grados de acentuación. En los estadios animal y primitivo rige la pura *luminositas* que apenas se diferencia de la claridad de los fragmentos disociados del yo. Análogamente, en los estadios infantil y primitivo la conciencia no es todavía una unidad, ya que no está centralizada por un complejo del yo firmemente integrado sino que chisporrotea aquí y allí, donde la reavivan acontecimientos internos o externos, instintos y afectos. En este estadio tiene todavía un carácter insular o de archipiélago. Tam-

poco en los estudios más altos, ni aun en el más elevado, la conciencia es una totalidad completamente integrada, sino que es, por lo contrario, capaz de una indeterminada ampliación. Aun a la conciencia moderna podrían añadirse nuevas islas, si no continentes, reproduciendo un fenómeno que es para los psicoterapeutas algo de todos los días. Es correcto, entonces, concebir una conciencia del yo rodeada de muchas pequeñas luminosidades.

## 6. *Lo inconsciente como conciencia múltiple*

La hipótesis de las luminosidades múltiples se basa por un lado, como ya hemos visto, en el estado cuasi-consciente de los contenidos inconscientes y por otro lado en la existencia de ciertas imágenes que pueden encontrarse en los sueños y en las fantasías visuales de individuos modernos o en documentos históricos y que deben ser interpretadas simbólicamente. Como es sabido, una de las principales fuentes de representaciones simbólicas correspondientes al pasado es la alquimia. De la alquimia tomo sobre todo la representación de las *scintillae*, de las chispas, que surgen como ilusiones visuales en la "sustancia de transformación".[51] Así la *Aurora Consurgens Pars II* dice: "*Scito quod terra foetida cito recipit scintillulas albas*".[52] Khunrath explica estas chispas como *radii atque scintillae* del *Anima Catholica,* del alma universal, que se identifica con el espíritu de Dios.[53] De esta explicación se desprende claramente que ciertos alquimistas ya habían vislumbrado la naturaleza psíquica de estas luminosidades.[54] Son *semillas de luz* diseminadas en el caos, al que Khunrath llama "*mundi futuri seminarium*".[55] Tam-

[51] *Psychologie und Alchemie,* 1952, 2ª ed., pág. 187 y sigs., y otros lugares.

[52] *Art. Aurif.,* 1593. I, 208. Una supuesta cita de Morenius (cf. más adelante). Lo mismo repite Mylius: *Philosophia Reformata,* 1622, pág. 146. En la pág. 149 agrega además *scintillas aureas.*

[53] "*...Variae eirus radii atque Scintillae, per totius ingentem materieri primae massae molem hinc inde dispersae ac dissipatae: inque mundi partibus disiunctis etiam et loco et corporis mole, necnon circumscriptione, postea separatis... unius Animae universalis scintillae nuno etian inhabitantes.*" *Amphiteatrum,* 1604, pág. 195 y sig., y pág. 198.

[54] *L. c.,* pág. 197.

[55] Cf. la doctrina gnóstica de las semillas de luz, que son recogidas por la Virgen de la Luz; igualmente la doctrina maniquea de las partículas de luz que hay que incorporarse por medio de la comida ritual, una especie de Eucaristía, en la que se comían *melones.* La primera mención de esta idea parece ser el καρπιστής (¿cosechador?). Ireneo: *Adv. Haer.,* I, 2, 4. En cuanto al melón cf. M. L. v. Franz: *Der Traum des Descartes.* Stud. aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich, 1952.

bién el entendimiento humano es una *scintilla* de ese tipo.[56] La sustancia arcana (la "tierra acuosa del ente católico o el agua térrea [*Limus*, limo]") es "universalmente espiritualizada" por la "chispa ígnea del mundo", de acuerdo con *Lib. Sapientiae*, I, 7: "*Quoniam spiritus Domini replevit ordem terrarum*".[57] En el "agua del arte", en "nuestra agua", que es también el caos,[58] se encuentran las "chispas ígneas del alma del mundo como puras *formae rerum essentiales*".[59] Estas *formae*[60] corresponden a las ideas platónicas y, entonces, si se acepta que las imágenes eternas de Platón, "que están en un lugar supraceleste", son una expresión filosófica de los arquetipos psicológicos, resulta *una equiparación de las* scintillae *con los arquetipos*. De esta visión alquimista habría que sacar la conclusión de que los arquetipos poseerían en sí cierta claridad o similitud con la conciencia. De ese modo correspondería una *luminositas* a la *numinositas*. Algo semejante parece haber vislumbrado también Paracelso. En su *Philosophia Sagax* se encuentra el siguiente fragmento: "Y como poco puede haber en el hombre sin el *numen* divino, como también poco puede haber en el hombre sin la *lumen* natural, entonces *lumen* y *numen*, los dos solos, deben hacer acabado al hombre. De los dos viene todo y los dos están en el hombre, pero el hombre sin ellos no es nada y ellos son, sin embargo, sin el hombre".[61] En confirmación de esta idea escribe Khunrath: "Hay. . . *Scintillae Animae Mundi igneae, Luminis nimirum Naturae*, chispas ígneas del alma del mundo. . . dispersas o diseminadas en y a través del edificio del gran mundo en todos los frutos de los elementos, en todas partes".[62] Las chispas se originan en el *Ruaj Elohim*, el espíritu de Dios.[63] Entre las *scintillae* distingue una *scintilla perfecta Unici potentis ac Fortis*, que es el elixir mismo, es decir la sustancia arcana.[64] Para nuestro paran-

56 "*Mens humani animi scintilla altior et lucidior*", *l. c.*, pág. 63.

57 H. Khunrath, *Von Hyleal. Chaos*, 1597, pág. 63.

58 Khunrath menciona como sinónimos *forma aquina, póntica, limus terrae, Adamae, Azoth, Mercurius*, etc., *l. c.*, pág. 216.

59 *L. c.*, pág. 216.

60 Las "*formae scintillaeve Animae Mundi*" son denominadas también por Khunrath (pág. 189) "*rationes seminariae Naturae specificae*", con lo cual repite una antigua idea. Igualmente llama *Entelechia* a la *scintilla*.

61 Ed. Sudhoff, XII, pág. 231; ed. Huser, X, pág. 206.

62 *L. c.*, pág. 94.

63 *L. c.*, pág. 249.

64 *L. c.*, pág. 54. Esto en concordancia con Paracelso, quien califica a la *lumen naturae* de quintaesencia sacada por Dios mismo de los cuatro elementos.

gón entre los arquetipos y las chispas tiene importancia el que Khunrath destaque *una* muy especialmente. Esta una es denominada también *monas* y sol, expresiones ambas que aluden a la divinidad. Una imagen semejante se encuentra en la carta de Ignacio de Antioquía a los efesios (XIX, I y sigs.) donde se refiere a la venida de Cristo: "¿Cómo, entonces, se manifestó a los eones? Una estrella brilló en el cielo, más clara que todas las estrellas, y su luz era inefable, y ese fenómeno producía extrañeza. Todas las otras estrellas y el sol rodeaban a esa estrella formando un coro..." La *scintilla una* o *monas* debe concebirse desde el punto de vista psicológico como símbolo del si-mismo, aspecto que aquí sólo quisiera indicar.

Para Dorn las chispas tienen una clara significación psicológica. Así, dice: "*Sic paulatim scintillas aliquot magis ac magis indies perlucere suis oculis mentalibus percipiet, ac in tantam excrescere lucem, ut successivo tempore quaevis innotescant, quae sibi necessaria fuerint*".[65] Esta luz es la *lumen naturae*, que alumbra la conciencia, y las *scintillae* son luminosidades embrionarias, que brillan en la oscuridad de lo inconsciente. Al igual que Khunrath, Dorn también es tributario de Paracelso. Concuerda con él al aceptar la existencia de un *invisibilem solem plurimis incognitum en el hombre.*[66] De esta luz natural, innata en el hombre, dice Dorn: "*Lucet in nobis licet obscure vita lux hominum*[67] *tanquam in tenebris, quae non ex nobis quaerenda, tamen in et non a nobis, sed ab eo cuius est, qui etiam in nobis habitationem facere dignatur... His eam lucen plantavit in nobis, ut in eius lumine qui lucem inaccessibilem inhabitat, videremus lucem; hoc ipso quoque caeteras eius praecelleremus creaturas; illi nimiram similes hac ratione facti, quod scintillam sui luminis dederit nobis. Est igitur veritas non in nobis quaerenda, sed in imagine Dei quae in nobis est*".[68]

65 "Así percibirá con sus ojos espirituales cómo algunas chispas se transparentan cada vez más (y) día tras día y crecen hasta tener una luz tan grande que en lo sucesivo se hace conocer todo lo que le es necesario (al adepto)." *De Speculativa Philosophia. Theatr. Chem.*, 1602, I, pág. 275.

66 *Sol est invisibilis in hominibus, in terra vero visibilis, tamen ex uno et eodem sole sunt ambo. Spec. Phil., l. c.*, pág. 308.

67 *Et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet. Ev. Jn.*, I, 4, 5.

68 "Brilla en nosotros oscuramente la vida como una luz de los hombres (que brillara) en las tinieblas (una luz), que no ha de ser vista como originada en nosotros aunque está en nosotros y (sin embargo) no es *originada* en nosotros, sino que (surge) de aquel que hasta se ha dignado construir moradas en nosotros... Este ha plantado su luz en nosotros para que nosotros veamos la luz en *su* luz que

Dorn también conoce el arquetipo *uno* que destaca Khunrath y lo conoce como el *sol invisibilis*, o sea como la *imago Dei*. En Paracelso la *lumen naturae* se origina en primer término en el *astrum* o *sydus*, el astro en el hombre.[69] El "firmamento" (un sinónimo de astro) es la luz natural.[70] Por eso la *Astronomia* es la "piedra angular" de toda verdad, "es una madre de todas las otras artes... A partir de ella comienza la sabiduría divina, a partir de ella comienza la luz de la naturaleza",[71] y aun las "excelsas religiones" dependen de la *Astronomia*.[72] Y el astro "anhela llevar al hombre hacia la gran sabiduría... para que él bajo la luz de la naturaleza aparezca maravilloso y los misterios de la milagrosa obra de Dios se pongan de manifiesto y se esclarezcan grandemente".[73] El hombre mismo es un *astrum*: "no él solo entonces, sino en el mismo grado para siempre con todos los apóstoles y santos; cada uno es un astro, una estrella de los cielos... por eso dice también la Escritura: sóis luces del mundo".[74] "De tal modo, entonces, en el astro está toda la luz natural, y el hombre debe sacarla de allí como la comida de la tierra, en la cual él ha nacido, pues igualmente en la estrella ha nacido".[75] También los animales tienen la luz natural que es un "espíritu innato".[76] Al nacer, el hombre "es dotado con acabada luz de la naturaleza".[77] Paracelso la llama "*primum ac optimum thesaurum, quem naturae Monarchia in se claudit*"[78] (en concordancia con la caracterización corriente de lo "uno" como perla preciosa, tesoro escondido, "preciosidad difícilmente alcanzable", etcétera). La luz ha sido dada al hombre interior (*corpus*

---

habita la luz inaccesible; justamente eso nos distingue de todas las criaturas; por eso ciertamente hemos sido hechos semejantes a él, porque él nos ha dado una *chispa de su luz*. Por tanto la verdad *no* debe buscarse *en nosotros*, sino en la imagen de Dios que se encuentra en nosotros." *De Philosophia Meditativa. Theatr. Chem.*, 1602, I, pág. 460.

69 Sudhoff, XII, pág. 23: "Lo que está en la luz de la naturaleza, eso es la acción del astro". (Huser, X, pág. 19.)

70 *Philosophia Sagax* (Huser, X, pág. 1; Sudhoff, XII, pág. 3).

71 *L. c.*, Huser, pág. 3 y sig.; Sudhoff, pág. 5 y sig.

72 Los apóstoles son *Astrologi*, *l. c.*, Huser, pág. 23; Sudhoff, pág. 27.

73 *L. c.*, Huser, pág. 54; Sudhoff, pág. 62.

74 *L. c.*, Huser, pág. 344; Sudhoff, pág. 386. Esta última frase se refiere a Mat., V, 14: *Vos estis lux mundi.*

75 *L. c.*, Huser, pág. 409; Sudhoff, pág. 456 y sig.

76 "...que los gallos anuncien con su canto el tiempo futuro y los pavos reales la muerte de su señor... todo eso proviene del espíritu innato y es la luz de la naturaleza." *Fragmenta medica. Cap. de Morbis somnii* (Huser, V, pág. 130; Sudhoff, IX, pág. 361).

77 *Liber de Generatione Hominis.* (Huser, VIII, pág. 172, Sudhoff, I, pág. 300.)

78 *De Vita Longa. Herausgegeben von Adam von Bodenstein*, 1562, Lib. V, c. II.

*subtile*, cuerpo sutil) como resulta del siguiente fragmento: "Por eso, que una persona con alteza sabiduría, etc., salga de su cuerpo exterior, porque toda la sabiduría y la razón que el hombre tiene, es una con ese cuerpo que es eterno y que es como un hombre interior,[79] entonces el hombre ha de vivir y no como exterior. Pues ese hombre interior es eternamente clarificado y verdadero, y si no aparece perfecto al cuerpo mortal, aparece sin embargo perfecto después de la muerte del mismo, pues aquello de lo cual hablamos se llama *lumen naturae* y es eterno, y eso lo ha dado Dios al cuerpo interior para que el hombre sea regido por el cuerpo interior y de acuerdo con la razón... pues sólo la luz de la naturaleza y ninguna otra cosa más es la razón... la luz da la fe... Dios ha dado a cada hombre suficiente luz, por lo cual está predestinado y entonces no puede errar... Pero para que la descripción del origen del cuerpo u hombre interior sea acabada, adviértase que todos los cuerpos interiores son un cuerpo y una cosa en todos los hombres, pero repartida de acuerdo con los bien ordenados números del cuerpo, uno después de los otros. Y si todos se unen hay sólo una luz, sólo una razón...".[80] "Y luego la luz de la naturaleza es una luz encendida en el Espíritu Santo y que no se apaga, porque está bien encendida... es una luz tal que anhela arder [81] y cuanto más brilla, más largamente anhela brillar y cuanto más largamente brilla, más grande anhela brillar... entonces hay también en la naturaleza un ardiente anhelo de encender." [82] Es una luz "invisible": "Se sigue entonces que sólo el hombre obtiene en lo invisible su ciencia, su arte, de la luz de la naturaleza".[83] El hombre es "un profeta de luz natural".[84] Se "aprende a conocer" la *lumen naturae*, entre otras cosas, por los sueños.[85] "Como la luz de la naturaleza no puede

[79] *Philosophia Sagax* (Huser, X, pág. 341; Sudhoff, XII, pág. 382): "Es entonces notorio que toda la sabiduría humana que tiene el cuerpo terrenal corresponde a la luz de la naturaleza". Es "la luz de la sabiduría eterna que tiene el hombre", *l. c.*, Huser, pág. 395; Sudhoff, pág. 441.

[80] *Liber de Generatione Hominis* (Huser, VIII, pág. 171 y sig.; Sudhoff, I, pág. 299 y sig.).

[81] "Fuego vine a meter en la tierra, ¿y qué quiero si ya está encendido?" (Luc., XII, pág. 49.)

[82] *Fragmenta cum libro de fundamento Sapientiae.* (Huser, IX, pág. 448; Sudhoff, XIII, pág. 325 y sig.)

[83] *Philosophia Sagax* (Huser, X, pág. 46; Sudhoff, XII, pág. 53).

[84] *L. c.*, Huser, pág. 79; Sudhoff, pág. 94.

[85] *Practica in Scientiam Divinationis*, Huser, X, pág. 438; Sudhoff, XII, pág. 448.

hablar, se presenta en el sueño por la fuerza de la palabra" (de Dios).[86]

Me he permitido demorarme algo largamente en Paracelso y reproducir cierto número de textos auténticos para transmitir de ese modo al lector la forma en que este autor concibe la *lumen naturae*. Me parece especialmente importante para nuestra hipótesis de los fenómenos de conciencia múltiple, el que en Paracelso la visión característica de los alquimistas —las chispas que brillan en la negra sustancia arcana— se transforme en el espectáculo del "firmamento interior" y sus *astra*. Muestra la oscura psique como un cielo nocturno sembrado de estrellas, cuyos planetas y constelaciones representan los arquetipos en toda su luminosidad y numinosidad.[87] El firmamento es, en efecto, el libro abierto de la proyección cósmica, el reflejo de los mitologemas, es decir, de los arquetipos. En esta concepción se dan la mano la astrología y la alquimia, las dos antiguas representantes de la psicología de lo inconsciente colectivo.

Paracelso sufre la influencia directa de Agrippa von Nettesheim,[88] quien afirma la existencia de una *luminositas sensus naturae*. De ésta "descendieron las luces de la profecía sobre los animales de cuatro patas, los pájaros y otros seres vivientes" y otorgaron a éstos la capacidad de predecir cosas futuras.[89] Para el *sensus naturae* invoca a Guglielmus Parisiensis, en quien reconocemos a Guillaume de Auvergne (G. Alvernus † 1249), obispo de París alrededor de 1228. Este escribió muchas obras, por las cuáles fue influido, entre otros, Alberto Magno. Del *sensus naturae* afirma en primer término que es un sentido superior a la capacidad de concepción humana y destaca especialmente que los animales también poseen ese sentido.[90] La doctrina del *sensus naturae* se desarrolla a partir de la idea del alma del mundo que todo lo penetra. De esa idea se ocupó otro Guglielmus Parisien-

[86] *Liber de Caducis*, Huser, IV, pág. 274; Sudhoff, VIII, pág. 298.

[87] En los *Hieroglyphica* de Horapollo el firmamento representa a Dios como el *fatum* definitivo, y es entonces simbolizado por un grupo pentádico o quizá por un quincunx.

[88] Cf. *Paracelsica*, 1942, pág. 47 y sig.

[89] *De Occulta Philosophia*, Col, 1533, pág. LXVIII: *Nam iuxta Platonicorum doctrinam, est rebus inferioribus vis quaedam insita, per quam magna ex parte cum superioribus conveniunt, unde etiam animalium taciti consensus cum divini corporibus consentire vident, atque his viribus eorum corpora et affectus addici*, etc., *l. c.*, pág. LXIX.

[90] Cf. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1929, II, pág. 348 y sig.

sis, un precursor de Alvernus, Guillaume de Conches[91] (1080-1154), escolástico neoplatónico que enseñó en París. Al igual que Abelardo identificó el *anima mundi*, es decir el *sensus naturae*, con el Espíritu Santo. El alma del mundo representa una *fuerza natural*, responsable de todos los fenómenos de la vida y de la psique. Como he mostrado en otros lugares, esta concepción del *anima mundi* es extremadamente corriente en la tradición alquimista: el mercurio es interpretado ya como *anima mundi*, ya como Espíritu Santo.[92] Dado el valor que tienen para la psicología de lo inconsciente las representaciones alquimistas, ha de resultar provechoso prestar alguna atención a una variante muy esclarecedora del simbolismo de las chispas.

Nos referimos al tema de los *ojos de pez*, que tiene el mismo significado que el de las *scintillae* y es aun más frecuente. Como ya hemos dicho más arriba, los autores dan como fuente de la "doctrina" una cita de Morienus. En el tratado de Morienus Romanus se encuentra efectivamente esa cita. Pero dice: "... *Purus laton tamdiu decoquitur, donec veluti oculi piscium elucescat* ...".[93] Esta frase parece ya aquí una cita de otra fuente anterior. En autores posteriores aparecen a menudo los ojos de pez. En Sir George Ripley se encuentra la variante de que "al secarse completamente los mares" quedó una sustancia que "brilla como un ojo de pez".[94] Esto es una clara referencia al oro y al sol (como ojo de Dios). No es algo tan raro entonces que un alquimista del siglo XVII ponga como epígrafe de su edición de Nicolas Flamel las palabras de Zac., IV, 10: "... *et videbunt lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram*".[95] ("Todos ellos se alegrarán y verán la plomada en la mano de Zorobabel. Aquellas siete son los ojos del Señor que se corren por toda la tierra." Trad. del texto original[96].) Evidentemente esos siete ojos son los siete planetas, que del mismo modo que la luna y el sol son

[91] Fr. Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies Médiévales*, 1913, pág. 207.
[92] Cf. *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952, págs. 187, 261, 469, 572, 588 y sig.
[93] *Liber de compositione Alchemiae. Art. Aurif.*, 1593, II, 32: "El latón puro es cocinado hasta que reluce como ojos de pez". Algunos autores llegan a darle el sentido de *scintillae* a los *oculi piscium*.
[94] *Op. cit.*, 1649, pág. 159.
[95] Y también *Zaq.*, III, 9: "Super lapidem *unum* septem oculi sunt".
[96] Eirenaeus Orandus, *Nicolas Flammel: His exposition of the Hieroglyphical Figures*, etc., Londres, 1624.

los ojos de Dios que nunca descansan, que andan por todas partes y todo lo ven. En el mismo motivo podría basarse el gigante Argos, el de los muchos ojos. Tiene el apodo de πανόπτης (el que todo lo ve) y se lo relaciona con el firmamento. Ya tiene un ojo, ya cuatro, ya cien y hasta llega a ser μυριωπός (de mil ojos). También se lo conoce como insomne. Hera trasladó los ojos de Argos *panoptes* al abanico del pavo real.[97] Así como Argos es un guardián, en las citas de Arato que se encuentran en Hipólito, a la constelación del Dragón le corresponde un lugar desde el cual todo se abarca con la vista. Allí se pinta al dragón como "el que desde las alturas del polo todo lo observa y por lo tanto ve en todos, de modo que para él nada de lo que ocurre puede quedar oculto".[98] Está como en vela, pues "nunca desciende" del polo. Aparece a veces mezclado con el sinuoso camino del sol en el cielo. "Ese es el motivo de que a veces se dispongan los signos del zodíaco entre las circunvoluciones del reptil", dice Cumont.[99] En ocasiones los signos del zodíaco son llevados por la serpiente sobre el lomo.[100] Como señala Eisler, el carácter de "el que todo lo ve" pasa, en el simbolismo de la época, de *Draco* a *Chronos*, que es en Sófocles ὁ πάντ' ὁρῶν Χρόνος y en la inscripción funeraria para los caídos en Queronea πανεπίσκοπος δαίηων.[101] El οὐροβόρος significa en Horapollo eternidad (αἴων) y cosmos. La identidad del que todo lo ve con el tiempo explica los ojos en las ruedas de la visión de Ezequiel (Ezeq., I, 21: "... en las cuatro ruedas, los rayos estaban llenos de ojos"). La identificación de la constelación que todo lo ve con el *tiempo* debe ser mencionada aquí debido a su significado especial; señala la relación del *mundus archetypus* de lo inconsciente con el "fenómeno" del tiempo y pone así de manifiesto la sincronicidad de los acontecimientos arquetípicos. Sobre este asunto diré todavía algo al concluir la recapitulación que sigue.

Al leer la autobiografía de Ignacio de Loyola, dictada por él a Luis González,[102] nos enteramos de que a menudo veía un claro

[97] Este mitologema es importante para la interpretación de la *cauda pavonis.*
[98] *Elenchos,* IV, 47, 2, 3.
[99] *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* 1899. I, pág. 80.
[100] Pitra, *Analecta sacra,* V, 9, pág. 300. Cit. en Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt,* 1910, II, 389, F. N. 5.
[101] *Weltenmantel und Himmelszelt,* 1910, II, 388. "El Chronos que todo lo ve" y el "demonio que todo lo mira".
[102] Ludovicus Gonsalvus, *Acta Antiquissima.*

brillo, que, según a él le parecía, tomaba a veces la forma de una serpiente. Parecía *llena de ojos brillantes*, que sin embargo no eran propiamente ojos. En un principio se sentía muy confortado por la belleza de esta aparición, pero después reconocía que se trataba de un mal espíritu.[103] Esta visión tiene *in summa* todos los aspectos aquí tratados del motivo del ojo y representa una impresionante configuración de lo inconsciente con sus luminosidades diseminadas. Es fácil imaginarse la perplejidad que debía experimentar un hombre medieval frente a una intuición tan eminentemente "psicológica", sobre todo al no acudir en ayuda de su juicio ningún símbolo dogmático y no pudiendo aplicar al caso ninguna alegoría de los Padres. Pero Ignacio no estuvo tan errado, porque el tener mil ojos aparece como característica del hombre originario, el *Purusha*. Así, el *Rigveda*, X, 90, dice: "Mil cabezas tiene el Purusha, *mil ojos*, mil piernas. Abraza la tierra y supera el espacio de diez dedos".[104] Monoimo el árabe enseñaba, según afirma Hipólito, que el hombre primigenio (Ἄνθρωπος) es una mónada única (μία μονάς), no compuesta, indivisible y al mismo tiempo compuesta y divisible. Esta mónada es el puntito de la i (μία κεραία) y esta unidad mínima, que corresponde a la *scintilla* "una" de Khunrath, tiene "muchos rostros y muchos ojos".[105] Para decir esto se apoya Monoimo en el Prólogo del Evangelio de San Juan. Su hombre primigenio es, como el Purusha, el universo (ἄνθρωπος εἶναι τὸ πᾶν).[106]

Esas visiones han de entenderse como intuiciones introspectivas que aprehenden el estado de lo inconsciente y al mismo tiempo como recepción de la idea cristiana central. Evidentemente el motivo aparece con el mismo significado en fantasías y sueños modernos, por ejemplo como firmamento, como reflejo de las estrellas en el agua oscura, como pepitas de oro[107] o avenas doradas desparramadas sobre tierra negra, como ojo único en la profundidad de la tierra o del mar, o como visión parapsíquica de las esferas de luz, etcétera. Si se toma en cuenta, entonces, que la conciencia es caracterizada desde hace ya mucho tiempo por me-

103 Asimismo tuvo Ignacio la visión de una *res quaedam rotunda tanquam ex auro et magna*, que flotaba ante él. La interpretó como Cristo que se le aparecía como un *sol*. Ph. Funk, *Ignatius von Loyola*, 1913, págs. 57, 65, 74, 112.
104 A. Hillebrandt, *Lieder des Rgveda*, 1913, pág. 130.
105 *Elenchos*, VIII, 12, 5.
106 *L. c.*, VIII, 12, 2.
107 En analogía con el aforismo de los maestros alquimistas: *Seminate aurum in terram albam foliatam*.

dio de expresiones tomadas de los fenómenos luminosos, no resulta, a mi parecer, tan grande el paso que lleva a admitir que las múltiples luminosidades corresponden a pequeños fenómenos de conciencia. Si la luminosidad aparece como monádica, por ejemplo como astro único, o como sol, o como ojo, toma preferentemente la forma de mandala y debe interpretarse como *sí-mismo*. Pero no se trata de doble conciencia, ya que no se puede demostrar la existencia de ninguna disociación de la personalidad. Por el contrario, los símbolos del sí-mismo tienen una significación "unificadora".[108]

## 7. *Patrones de conducta y arquetipos*

Hemos establecido que la psique comienza por su parte inferior con ese estado en el que la función se emancipa de la fuerza compulsiva del instinto y se vuelve influible por la voluntad, y hemos definido la voluntad como una cantidad de energía disponible. Pero como ya hemos dicho, de ese modo se supone la existencia de un sujeto que dispone y que es capaz de juzgar, al cual hay que adjudicar conciencia. Se podría decir que por este camino hemos llegado a demostrar aquello que en un principio rechazamos, o sea la identificación de la psique con la conciencia. Este dilema se aclara cuando entendemos hasta qué punto es relativa la conciencia, ya que sus contenidos son *al mismo tiempo conscientes e inconscientes*, es decir conscientes bajo cierto aspecto e inconscientes bajo otro. Como toda paradoja, nuestro enunciado no resulta fácilmente comprensible.[109] Pero tenemos que acostumbrarnos a la idea de que la conciencia no es un aquí y lo inconsciente un allí. *La psique representa más bien una totalidad consciente-inconsciente*. En lo tocante al estrato límite, que he denominado "inconsciente personal", resulta fácil demostrar que sus contenidos corresponden exactamente a nuestra defi-

[108] Cf. con mis explicaciones sobre el "símbolo unificador" en *Psychologischen Typen*, 1950, pág. 255 y sigs.

[109] También Freud llegó a análogas conclusiones paradójicas. Así, dice (*Zur Technik der Psychoanalys und zur Metapsych.*, 1924, pág. 213): "Un instinto nunca puede llegar a ser objeto de la conciencia; sólo es objeto de la conciencia la representación del instinto. *Pero tampoco en lo inconsciente puede aparecer de otro modo, sino sólo como representación.*" (La bastardilla es mía.) Así como en la exposición que hice más arriba quedaba en pie la cuestión acerca del sujeto de la voluntad inconsciente, del mismo modo, hay que preguntar aquí: *¿Quién* se representa el impulso en el estado inconsciente? Puesto que representación "inconsciente" es una *contradictio in adjecto.*

nición de lo psíquico. Pero, ¿existe, de acuerdo con nuestra definición, un inconsciente psíquico que no sea *a fringe of consciousness* ni tampoco personal? Ya he dicho que el mismo Freud había señalado la existencia en lo inconsciente de restos arcaicos y formas funcionales primitivas. Investigaciones posteriores han reafirmado esta comprobación y han reunido un rico material ilustrativo. Dada la estructura del cuerpo, sería asombroso si la psique fuera el único fenómeno biológico que no mostrara claras huellas de su historia evolutiva. Es altamente probable que las huellas estén en relación muy estrecha con la base instintiva. El instinto y el *modus* arcaico coinciden en el concepto biológico de *patrón de conducta.* No existen, por cierto, instintos amorfos; cada instinto tiene un patrón de su situación. Se realiza de acuerdo con una imagen, que posee propiedades fijas. El instinto de la hormiga cortadora se realiza en concordancia con la imagen del árbol, de la hoja, del corte, del transporte y del pequeño jardín de hongos.[110] Si una de estas condiciones falta, el instinto no funciona, pues no puede existir sin su patrón total, sin su imagen. Una imagen tal es un tipo de naturaleza apriorística. Es innato en la hormiga, previo a toda actividad, pues la actividad sólo puede tener lugar si un instinto de patrón correspondientemente configurado da ocasión y posibilidad para ello. Este esquema vale para todos los instintos y existe en forma idéntica en todos los individuos de la misma especie. Lo mismo ocurre en el hombre: éste tiene a priori en sí esos instintos-tipos que, en la medida en que funciona instintivamente, proporcionan el motivo y el patrón de sus actividades. Como ser biológico no puede comportarse de otro modo que en forma específicamente humana y tiene que cumplir su patrón de conducta, lo que establece estrechos límites para las posibilidades de su libre albedrío. Y esos límites son tanto más estrechos cuanto más primitivo es el hombre y más depende su conciencia de la esfera de los instintos. Aunque desde cierto ángulo es enteramente correcto hablar del patrón de conducta como de un resto arcaico todavía existente —como por ejemplo lo hizo Nietzsche con respecto a la función de los sueños—, de ese modo no se hace justicia a la significación biológica y psicológica de estos tipos. No son sólo residuos o vestigios de modos tempranos de funcionamiento, sino que son los reguladores biológicamente necesarios,

[110] Para más detalles véase Lloyd Morgan, *Habit and Instinct,* 1909.

*siempre* existentes, de la esfera instintiva. La acción que ejercen se extiende a través de todo el campo de la psique y sólo pierde su carácter de incondicionada allí donde es limitada por la relativa libertad de la voluntad. Podríamos decir que la imagen representa el significado del instinto.

Pese a que parece tan probable la existencia de un patrón instintivo en la biología humana, resulta difícil la demostración empírica de tipos distintos. Pues el órgano con que podríamos aprehenderlos, o sea la conciencia, es en sí mismo no sólo una transformación sino también un transformador de la imagen original del instinto. No es ningún milagro entonces que el entendimiento no consiga establecer para el hombre tipos precisos, similares a los que conocemos en el reino animal. Debo confesar que no puedo imaginarme ningún camino directo para la solución de este problema. Pero creo que he conseguido por lo menos un acceso indirecto a la imagen del instinto.

En lo que sigue quisiera hacer un resumen del curso de este descubrimiento. He observado muchas veces pacientes cuyos sueños contenían un rico material de fantasía. Pero al mismo tiempo los pacientes me transmitieron la impresión de que estaban como llenos de fantasías, sin que pudieran indicar en qué consistía la presión interna. Aproveché por esto una imagen onírica o una ocurrencia del paciente para encargarle que elaborara o desarrollara este tema en la actividad libre de su fantasía. Esto podía ocurrir, de acuerdo con las inclinaciones y dotes individuales, en forma dramática, dialéctica, visual, acústica, de baile, pictórica, de dibujo o plástica. El resultado de esta técnica fue un sinnúmero de complicadas configuraciones, dentro de cuya multiplicidad no pude orientarme durante años, hasta que me di cuenta de que mediante este método se obtenía la manifestación espontánea, apoyada sólo por la capacidad técnica del paciente, de un proceso inconsciente al que más tarde di el nombre de "proceso de individuación". Pero mucho antes de que alumbrara en mí esta idea, hice la observación de que este método disminuía a menudo en gran medida la frecuencia e intensidad de los sueños y también la inexplicable presión de lo inconsciente. Esto significaba en muchos casos un importante éxito terapéutico, que alentaba tanto a mí como a los pacientes a seguir trabajando pese al carácter incomprensible que tenían los contenidos sacados a

luz.[111] Debí insistir sobre este carácter incomprensible para impedirme a mí mismo el intento, sobre la base de ciertas suposiciones teóricas, de formular interpretaciones a las que sentía no sólo deficientes sino también capaces de perjudicar las ingenuas creaciones de los pacientes. Cuanto más vislumbraba que éstas tenían cierta dirección hacia un fin, tanto menos me atrevía a establecer algún teorema sobre el asunto. En muchos casos no me resultó fácil mantener esta reserva, tratándose de enfermos que necesitaban ciertas concepciones para no perderse en las tinieblas. Tuve que tratar de proporcionar por lo menos interpretaciones provisorias, tan bien como pudiera, pero siempre bien mechadas de "quizá", "si . . ." y "pero" y sin traspasar nunca los límites de las creaciones que ya se habían presentado. Con mucho cuidado trataba de que el final de mi interpretación tomara la forma de una pregunta cuya respuesta quedaba entregada a la libre actividad de la fantasía del paciente.

La multiplicidad de imágenes, en un comienzo caótica, fue tomando forma en el curso del trabajo, y dio como resultado ciertos elementos formales que se repetían presentando estructuras *idénticas o análogas en los individuos más diferentes.* Menciono como características fundamentales la multiplicidad caótica y el orden; la oposición de claridad y oscuridad, arriba y abajo, derecha e izquierda; la unificación de los contrarios en un tercero; la cuaternidad (cuadrilátero, cruz), la rotación (círculo, esfera) y finalmente la ordenación radial, por lo general, de acuerdo con un sistema cuaternario. Las formas triádicas, con la excepción de la *complexio oppositorum* (unificación de los contrarios) en un tercero, son relativamente raras y constituyen excepciones manifiestas, explicables por condiciones especiales.[112] La centralización constituye el punto más alto del desarrollo,[113] nunca superado en mi experiencia. Se caracteriza como tal por coincidir con el efecto terapéutico prácticamente más grande que es posible conseguir. Las características indicadas constituyen abstracciones extremas y al mismo tiempo las más simples expresiones para los principios operativos de configuración. La realidad concreta de las configuraciones es infinitamente más

[111] Cf. *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1931, pág. 105 y sigs., y *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928, pág. 162 y sigs.
[112] Algo semejante ocurre con las figuras pentádicas.
[113] Hasta donde el desarrollo puede comprobarse en materiales objetivos.

llena de color y más plástica. Su multiplicidad supera toda posibilidad de representación. Sólo diré que no existe tema alguno de ninguna mitología que no aparezca en estos productos. Si mis pacientes tenían algún conocimiento digno de mención de motivos mitológicos, éste era holgadamente sobrepasado por las creaciones de la fantasía configuradora. Por lo general los conocimientos mitológicos de mis pacientes eran mínimos.

Estos hechos muestran de modo inequívoco la coincidencia de las fantasías regidas por reguladores inconscientes con los monumentos de la actividad espiritual humana en general conocidos por la tradición y la investigación etnológica. Todas las características antes mencionadas son en cierto aspecto conscientes: todo el mundo sabe contar hasta cuatro y sabe qué es un cuadrado y qué es un círculo; pero como principios configurados son inconscientes y, del mismo modo, su significación psicológica no es consciente. Mis concepciones y conceptos esenciales los he derivado de estas experiencias. Primero hice las observaciones y sólo después estructuré penosamente a partir de ellas mis concepciones. Y lo mismo le ocurre a la mano que maneja el lápiz de dibujo o el pincel, al pie que hace el paso de baile, a la vista y al oído, a la palabra y al pensamiento: lo que en última instancia decide es un oscuro impulso, un *a priori* empuja a configurar y no se sabe que la conciencia de otro es conducida por los mismos motivos; se tiene entonces el sentimiento de estar entregado a una contingencia subjetiva sin límites. Sobre todo el procedimiento parece flotar una *presciencia* no sólo de la configuración sino también de su sentido.[114] La imagen y el sentido son idénticos, y al formarse la primera, se pone en claro el segundo. La estructura no requiere explicación alguna, ella representa su propio sentido. De acuerdo con esto, hay casos en los que puedo renunciar a la interpretación como exigencia terapéutica. Pero el conocimiento científico tiene sin duda otras exigencias. Para satisfacerlas es necesario establecer a partir de la totalidad de la experiencia ciertos conceptos que tengan la mayor validez general que sea posible. Este trabajo especial consiste en una traducción del *arquetipo* operativo, siempre existente y atemporal, al lenguaje científico del momento.

Estas experiencias y consideraciones me permitieron advertir que existen *ciertas condiciones inconscientes colectivas* que ac-

[114] Cf. *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952, pág. 305.

túan como reguladores y propulsores de la actividad creadora de la fantasía y que, al poner al servicio de sus fines el material existente en la conciencia, producen configuraciones correspondientes. Actúan exactamente como motores de los sueños, por lo cual la *imaginación activa* —nombre que he dado a este método— reemplaza hasta cierto grado los sueños. La existencia de estos reguladores inconscientes —que en ciertas ocasiones también he designado como *dominantes* [115] a causa de su forma funcional— me pareció tan importante que fundé sobre ello mi hipótesis respecto del llamado *inconsciente colectivo, impersonal*. Consideré como algo muy valioso de este método el que no significara ningún *reductio in primam figuram*, sino más bien una *síntesis*, apoyada sólo en una actitud voluntaria, pero en lo restante natural, en lo que se une un material pasivo de la conciencia con influjos conscientes. Tal síntesis representa por lo tanto una forma de *amplificación* espontánea de los arquetipos. De ningún modo se hace aparecer estas imágenes llevando los contenidos de la conciencia a su más simple común denominador, operación esta que representaría el camino directo —pero que es, como ya he dicho, irrepresentable— a las imágenes primitivas. La forma de ponerlas de manifiesto es la amplificación.

Mi método de interpretación del *significado de los sueños* también se apoya en ese proceso natural de amplificación, ya que los sueños se comportan en forma exactamente igual a la imaginación activa, con la sola diferencia de la falta de apoyo en contenidos conscientes. En tanto los arquetipos intervienen regulando, modificando o motivando la configuración de los contenidos conscientes, se comportan como instintos. Resulta entonces obvio suponer una relación entre estos factores y los instintos y plantear el problema de si las imágenes situacionales típicas, que parecen representar a esos principios formales colectivos, no se identifican en última instancia con los patrones instintivos, o sea con los patrones de conducta. Debo confesar que hasta ahora no he encontrado ningún argumento que obligara a excluir esta posibilidad.

Antes de seguir con mis consideraciones, tengo que destacar un aspecto de los arquetipos que salta inmediatamente a la vista para todo el que se dedica a la práctica en esta materia. La aparición de los arquetipos tiene un declarado carácter numinoso que, si no se quiere llamar "mágico", hay que llamar *espiritual*.

[115] *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943, pág. 170.

Por eso este fenómeno es de la mayor importancia para la psicología de la religión. Es cierto que su efecto no es unívoco. Puede curar o destruir, pero nunca es indiferente; naturalmente, siempre que exista cierto grado de claridad.[116] Este aspecto merece la denominación de "espiritual" *par excellence*. No es raro que el arquetipo aparezca bajo la forma de un *espíritu* en los sueños o en las creaciones de la fantasía, o se conduzca como una aparición. Provoca visiones filosóficas y religiosas en personas que se creen muy lejos de esos accesos de debilidad. A menudo empuja con inaudito ímpetu e implacable consecuencia hacia su meta y pone al sujeto bajo su hechizo, del cual éste muchas veces no puede liberarse pese a una desesperada resistencia; hasta que al final ya no quiere liberarse. Y esto, no porque la vivencia traiga consigo una *satisfacción de los sentidos* tenida hasta ese momento por imposible. Comprendo bien toda la resistencia de las convicciones firmemente fundadas frente a descubrimientos psicológicos de este tipo. Con más presunciones que saber real, la gente experimenta miedo ante el amenazante poder que está ligado en lo interior a todos los hombres y que en cierta medida sólo espera la palabra mágica que rompa el hechizo. Esta palabra mágica termina siempre en ismo y actúa con el mayor grado de éxito en quienes tienen el más escaso acceso a los hechos interiores y están perdidos muy lejos de su base instintiva en el caótico mundo de la *conciencia colectiva*.

Pese a su afinidad con los instintos, o quizá justamente por eso, el arquetipo representa el elemento propio del espíritu, pero de un espíritu que no se identifica con el entendimiento humano, sino que más bien representa su *spiritus rector*. El contenido esencial de todas las mitologías, de todas las religiones y de todos los ismos es de naturaleza arquetípica. El arquetipo es espíritu o antiespíritu, y, la mayoría de las veces, el que en definitiva se ponga de manifiesto de un modo o del otro depende de la actitud

116 A veces están ligados con su aparición efectos sincronísticos parapsíquicos. Por sincronicidad entiendo, como ya expliqué en otro lugar, la coincidencia no muy raramente observable de situaciones objetivas y subjetivas que, al menos con nuestros medios actuales, no pueden ser explicadas causalmente. Sobre este supuesto se basan la astrología y el método del *I Ging*. Estas observaciones, al igual que los descubrimientos astrológicos, no son reconocidas por todo el mundo, pero eso evidentemente nunca afectó los hechos. Cito estos efectos sólo para completar mi exposición, destinándolos sólo a aquellos de mis lectores que han tenido ocasión de convencerse de la realidad de los fenómenos parapsíquicos. Véase además mi ensayo: "Die Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zussammenhänge", en *Naturerklärung und Psyche. Stud. aus d. C. G. Jung-Institut*, Zurich, 1952.

de la conciencia humana. El arquetipo y el instinto constituyen la mayor oposición concebible, como se puede ver fácilmente si se compara a un ser humano que está bajo el dominio de la impulsividad con otro dominado por el espíritu. Pero como entre todos los opuestos existe una relación tan estrecha que no se puede encontrar ni pensar ninguna posición sin la correspondiente negación, también vale aquí el principio *les extrêmes se touchent*. Existe entre ellos una relación, pero no de un tipo tal que el uno pueda derivarse del otro. Están coordinados como las representaciones que nos hacemos de la oposición en que se basa el energetismo psíquico. El hombre se ve a sí mismo como un ser impulsado hacia algo y al mismo tiempo como un ser que se representa algo. Esta oposición no tiene en sí ninguna significación moral, puesto que el instinto no es en sí malo ni el espíritu bueno. Ambos pueden ser ambas cosas. La electricidad positiva es tan buena como la negativa; es ante todo electricidad. También los opuestos psicológicos han de ser considerados desde un punto de vista científico-natural. Los verdaderos opuestos no son inconmensurabilidades, pues como tales nunca podrían unificarse y, sin embargo, pese a todo su carácter de opuestos, siempre manifiestan una inclinación a unificarse. Por algo Nicolás de Cusa definió a Dios como una *complexio oppositorum*.

Los opuestos son propiedades extremas de un estado, merced a las cuales éste puede ser percibido como real, ya que estas propiedades constituyen un potencial. La psique consiste en procesos cuya energía puede provenir de la compensación de los más variados opuestos. La oposición espíritu-instinto representa sólo una de las fórmulas más generales, que tiene la ventaja de llevar a un denominador común la mayor cantidad de los más importantes y complicados procesos psíquicos. Desde este enfoque, los procesos psíquicos aparecen como compensaciones energéticas entre espíritu e instinto, con lo cual en un principio queda por completo oscuro si un proceso puede ser calificado como espiritual o instintivo. Esta valoración o interpretación depende enteramente del punto de vista o estado de la conciencia. Una conciencia un poco menos evolucionada, que a causa de la existencia de proyecciones masivas es impresionada sobre todo por las cosas o estados concretos o aparentemente concretos, verá evidentemente los instintos como fuente de la realidad. Al hacer eso, es completamente inconsciente de la espiritualidad de tal con-

jetura filosófica y se imagina que con su juicio ha establecido la esencial impulsividad de los procesos psíquicos. Inversamente, una conciencia que se encuentra en oposición con los instintos puede, a consecuencia del influjo predominante de los arquetipos, subsumir los instintos bajo el espíritu en tal medida que de procesos que sin lugar a dudas son biológicos surgen complicaciones "espirituales" francamente grotescas. Al hacer eso no se advierte la instintividad del fanatismo necesario para tal operación.

Los procesos psíquicos se comportan por lo tanto como una escala que se desliza a lo largo de la conciencia. Tan pronto se encuentra en la cercanía de los procesos instintivos y cae luego bajo su influencia, como se acerca al otro extremo, donde predomina el espíritu, y asimila incluso los procesos instintivos más antagónicos a él. Estas posiciones opuestas que son causa de ilusión, de ningún modo son fenómenos anormales, sino que constituyen las unilateralidades psíquicas típicas de la persona normal de hoy. Estas unilateralidades se manifiestan evidentemente no sólo en el terreno de la oposición espíritu-instinto sino también en muchas otras formas, que yo he presentado en parte en mi libro *Tipos psicológicos*.

Esta conciencia "deslizante" es todavía enteramente característica de las personas de nuestros días. La unilateralidad condicionada por ella puede sin embargo ser superada por lo que he denominado *realización de la sombra.* Hubiera sido fácil imaginar para esta operación un híbrido greco-latino que sonará más científicamente y menos "poéticamente". Pero en psicología hay que desistir por motivos prácticos de tal empresa, por lo menos cuando se trata de problemas eminentemente prácticos. Un problema de esa índole es la "realización de la sombra", es decir, la interiorización de la parte inferior de la personalidad. Esa "sombra" no puede ser falseada convirtiéndola en un fenómeno intelectual, porque constituye una vivencia y una experiencia que compromete al hombre todo. La naturaleza de lo que hay que comprender y asimilar ha sido expresada tan plástica y acertadamente por el lenguaje poético con la palabra "sombra" que sería casi una arrogancia omitir el uso de este vocablo corriente. Ya la expresión misma "parte inferior de la personalidad" es inapropiada e induce a error, mientras que por el contrario el término "sombra" no incluye en su contenido ninguna otra refe-

rencia que nos veamos obligados a aceptar. El "hombre sin sombra" es precisamente el tipo de hombre estadísticamente más común, que se imagina que él es sólo aquello que se digna saber de sí mismo. Desgraciadamente ni el hombre al que se acostumbra llamar religioso, ni el que fuera de toda duda está orientado científicamente constituyen excepciones a esta regla.

La confrontación con un arquetipo o un instinto representa un *problema ético* de primer orden, cuya perentoriedad sólo llega a percibir quien se ve ante la necesidad de decidirse sobre la asimilación de lo inconsciente y la integración de su personalidad. Esta necesidad afecta únicamente a aquel que comprende que tiene una neurosis o que siente que su situación anímica no es satisfactoria. Ciertamente éste no es el caso de la mayoría. Quien es primordialmente hombre-masa, por principio no comprende nada; tampoco necesita comprender nada, porque el único que realmente puede cometer errores es el gran anónimo, convencionalmente denominado "Estado" o "sociedad". Pero aquel que sabe que de él depende algo, o que por lo menos algo debería depender, se siente responsable de su situación anímica y tanto más cuanto más claro ve cómo debería ser para llegar a ser más sano, más estable y más apto. Si se encuentra en camino de la asimilación de lo inconsciente, puede estar seguro de no salvarse de ninguna dificultad que sea componente imprescindible de su naturaleza. El hombre-masa, por lo contrario, tiene la prerrogativa de ser siempre totalmente inocente de las catástrofes políticas y sociales en las que todo el mundo queda comprometido. Y así, nada le quedará como balance final mientras que el otro tipo de hombre, en cambio, tiene la posibilidad de encontrar una posición espiritual ventajosa, un reino que "no es de este mundo".

Cometería un imperdonable pecado de omisión si pasara por alto el *valor afectivo* del arquetipo, que es tanto práctica como teóricamente de la mayor significación. Como factor numinoso, el arquetipo determina el modo y el curso de la configuración con aparente presciencia o una *posesión a priori de la meta*, la que es reproducida por el proceso de centralización.[117] Quisiera hacer patente el modo en que funciona el arquetipo con un ejemplo sencillo: cuando me detuve en la ladera sur del Monte Elgon, en el Africa ecuatorial, encontré que a la salida del sol los in-

[117] Las pruebas al respecto en *Psychologie und Alchemie*, 2ª parte.

dígenas se paraban delante de sus cabañas, se ponían las manos sobre la boca y escupían en ellas o silbaban. Luego levantaban los brazos y tendían las palmas de las manos contra el sol. Les pregunté qué significaban esos actos pero ninguno pudo explicármelo. Siempre habían hecho eso y lo habían aprendido de sus padres. El hechicero debía conocer el significado. Pregunté entonces al hechicero. Sabía tan poco como los otros, pero me aseguró que su abuelo lo había sabido. Esa práctica se repetía en todas las salidas del sol y al aparecer la primera fase lunar después de la luna nueva. Como he podido comprobar, para esta gente el momento de la aparición del sol, al igual que el de la luna nueva, es *mungu*, lo que corresponde al *mana* o *mulungu* de los melanesios y es traducido por los misioneros como "Dios". En efecto, entre los Elgonyi la palabra *athista* [118] significa sol y Dios, aunque ellos niegan que el sol sea Dios. Sólo el momento de la salida del sol es *mungu*, o sea *athista*. El aliento y la saliva son sustancia de las almas. Ellos ofrecen sus almas a Dios, pero no saben qué hacen y nunca lo supieron. Lo hacen motivados por el mismo tipo preconsciente que los egipcios en sus monumentos también conferían a los monos con cabeza de perro que adoraban al sol, si bien con perfecta conciencia de que este ademán ritual era un ademán de adoración a Dios. Sin duda esta actitud de los Elgonyi nos parece muy primitiva, pero entonces olvidamos que el occidental culto también se conduce del mismo modo. Nuestros abuelos sabían menos que nosotros qué significa el árbol de Navidad y sólo en tiempos muy recientes hubo algún interés por investigar cuál podía ser ese significado.

El arquetipo es naturaleza pura y genuina,[119] y la naturaleza es lo que mueve al hombre a decir palabras y realizar acciones cuyo significado es para él inconsciente, y tan inconsciente que ni siquiera piensa en ello. Una humanidad posterior y más consciente llegó en lo que toca a estas cosas tan llenas de sentido a la idea de que se trataba de restos de una época que llamaban de oro, en la cual había habido hombres que eran sabios y enseñaban la sabiduría a los pueblos. Tiempos posteriores y decadentes habrían olvidado estas enseñanzas y repetido mecánicamente ademanes que no comprendían. Frente a los resultados de la moderna psicología ya no puede quedar ninguna duda de que exis-

[118] La "th" se pronuncia a la inglesa.
[119] "Naturaleza" tiene aquí el significado de lo simplemente dado y existente.

ten arquetipos preconscientes que nunca fueron conscientes y que sólo pueden apreciarse indirectamente a través de sus efectos sobre los contenidos conscientes. A mi modo de ver no existe ningún motivo sólido para rechazar la hipótesis de que todas las funciones psíquicas que hoy son conscientes fueron antes inconscientes y obraban entonces, sin embargo, aproximadamente igual que si hubiesen sido conscientes. Se podría decir también que todo lo que el hombre produce como fenómeno psíquico ya existía antes en un estado natural inconsciente. En contra de eso se podría hacer la objeción de que en ese caso no sería posible comprender por qué existe en última instancia una conciencia. Pero debo hacer recordar que, como ya hemos comprobado, todo funcionamiento inconsciente tiene el carácter automático del instinto y que los instintos entran en colisión o, a consecuencia de su carácter compulsivo, siguen su curso sin que se pueda ejercer sobre ellos ninguna influencia, aun en condiciones que ponen en peligro la vida del individuo. Contra esto la conciencia posibilita que el individuo que se adapte de manera ordenada y controle los instintos, y no puede por lo tanto faltar. El poseer capacidad de conciencia es lo que hace humano al hombre.

La síntesis de los contenidos conscientes e inconscientes y la conciencialización de los efectos del arquetipo sobre los contenidos de conciencia representa, cuando se realiza en forma consciente, el rendimiento máximo de un esfuerzo psíquico y espiritual concentrado. En ciertas circunstancias la síntesis también puede prepararse en forma inconsciente, y continuar hasta cierto grado, hasta el *bursting point* de James, para irrumpir luego espontáneamente en la conciencia e imponer a ésta la tarea, bajo ciertas circunstancias forzosas, de asimilar de tal manera los contenidos que han irrumpido que se mantengan las posibilidades de existencia de ambos sistemas: el de la conciencia del yo, por un lado, y el del complejo que ha irrumpido, por el otro. Ejemplos clásicos de este proceso son la vivencia de la conversión de Pablo y la llamada "visión de la Trinidad" de Niklaus von der Flüe.

La "imaginación activa" nos pone en condiciones de descubrir los arquetipos, descubrimiento que no es posible hacer por medio de un descenso a la esfera de los instintos, el cual sólo conduce a una inconsciencia incapaz de conocimiento o, peor aún, a un sustituto intelectualista de los instintos. Expresado en analogía con el espectro visible, esto querría decir que la imagen del im-

pulso no se descubre en el extremo rojo de la escala de colores sino en el violeta. La dinámica de los impulsos está en cierta medida en la parte infrarroja, pero la imagen del impulso está en la ultravioleta. Si pensamos entonces en el bien conocido simbolismo de los colores, se ve, como ya hemos dicho, que el rojo concuerda con el impulso. Pero de acuerdo con lo que sería de esperar,[120] el azul se adecuaría más al espíritu que el violeta. Este es el llamado color "místico", que traduce de modo satisfactorio el aspecto indudablemente "místico", o sea paradójico, del arquetipo. El violeta está formado por el azul y el rojo, pese a que en el espectro es un color independiente. Al decir que el arquetipo es caracterizado *exactamente* por el violeta no hacemos por desgracia una mera consideración edificante: el arquetipo es justamente *no sólo imagen en sí, sino al mismo tiempo "dynamis"* que se manifiesta en la numinosidad y fuerza fascinadora de la imagen arquetípica. La realización y asimilación del instinto nunca ocurre en el extremo rojo, es decir, que no sucede por caída en la esfera de los instintos sino por la asimilación de la imagen. Al mismo tiempo esta imagen manifiesta y evoca al instinto, pero, sin embargo, con una estructura totalmente distinta de aquella con que lo encontramos en el plano biológico. Lo que Fausto dice a Wagner: "Tienes conciencia sólo de un impulso ¡oh! no aprendas nunca a conocer los otros", se podría aplicar al instinto mismo: todo instinto tiene dos aspectos, por un lado se lo vivencia como dinámica fisiológica, por el otro sus múltiples formas aparecen en la conciencia como imágenes y conexiones de imágenes y desarrollan efectos numinosos, que están o parecen estar en rigurosa oposición con el impulso fisiológico. Para el conocedor de la fenomenología religiosa no es ningún secreto que la pasión física y la religiosa, aunque enemigas, son hermanas y que a menudo sólo se necesita un momento para que una se convierta en la otra. Ambas son reales y constituyen un par de opuestos que es una de las fuentes más fecundas de energía psíquica. No corresponde derivar la una de la otra para conceder el primado a una u otra. Aun cuando al principio sólo se conozca una y sólo mucho después se advierta la existencia de la otra, eso no demuestra que la otra no existiera

120 Esto se basa en que es corriente emplear preferentemente el azul, como color del aire y del sol, para la representación de contenidos espirituales y el rojo, en cambio, como color "cálido", para los contenidos sentimentales y emocionales.

desde mucho tiempo atrás. No se puede derivar lo frío de lo caliente ni el arriba del abajo. Una oposición o es una relación bipartita o no es nada, y un ser sin oposición es totalmente inconcebible, pues su existencia no podría comprobarse.

En consecuencia, el descenso a la esfera de los instintos no conduce a la realización y asimilación consciente del instinto, porque la conciencia se resiste hasta con pánico a ser devorada por la primitividad e inconsciencia de esta esfera. Este miedo es el objeto del eterno mito del héroe y el motivo de innumerables tabúes. Cuanto más cerca del mundo de los instintos se llega, con tanta más fuerza se manifiesta el impulso de desprenderse de él y de salvar la luz de la conciencia de las tinieblas de los cálidos abismos. Pero el arquetipo, como imagen del instinto, es psicológicamente una meta espiritual hacia la cual tiende la naturaleza del hombre; el mar, hacia el cual todos los ríos trazan sus sinuosos cauces; el premio que el héroe obtiene en su lucha con el dragón.

Puesto que el arquetipo es un principio formal de la fuerza instintiva, contiene el rojo en su azul, es decir, aparece violeta; o también se podría hacer una analogía que hiciera referencia a una apocatastasis del instinto en el plano del mayor número de vibraciones y del mismo modo podría derivarse el instinto de su arquetipo latente (es decir trascendente) que se manifiesta en el sector de las mayores longitudes de onda.[121] Pese a que hasta cierto punto sólo podría tratarse de una analogía, me siento tentado de recomendar a mis lectores la imagen del violeta como ilustrativa referencia a la íntima afinidad entre el arquetipo y su opuesto. La fantasía de los alquimistas intentó expresar este secreto natural difícilmente comprensible con otro símbolo no menos ilustrativo: con el *Uróboros*, la serpiente que se muerde la cola.

No quisiera exagerar esta analogía y convertirla en algo decisivo, pero el lector comprenderá que siempre produce satisfacción encontrar una analogía que sea un apoyo en el examen de difíciles problemas. Además esta comparación nos ayuda a poner en claro un problema que hasta ahora no hemos planteado y menos aún respondido: la cuestión de la *naturaleza del arque-*

[121] James Jeans (*Physik und Philosophie*, 1944, pág. 282 y sigs.) subraya que las sombras sobre la pared de la caverna platónica son tan reales como esas invisibles figuras que las proyectan, cuya existencia sólo puede ser inferida matemáticamente.

*tipo.* Las representaciones arquetípicas que nos transmite lo inconsciente no deben confundirse con el *arquetipo en sí.* Son imágenes que varían de muchos modos remitiendo a una forma primordial, en sí *no intuible.* Esta se caracteriza por ciertos elementos formales y ciertas significaciones fundamentales que sólo se pueden aprehender aproximadamente. El arquetipo en sí es un factor psicóideo que pertenece, podríamos decir, a la parte invisible, ultravioleta del espectro psíquico. Como tal no parece capaz de conciencia. Aventuro esta hipótesis porque todo lo arquetípico que es percibido por la conciencia parece representar variaciones sobre un tema fundamental. Esta circunstancia llama extraordinariamente la atención cuando se examinan las infinitas variantes del tema del mandala. Se trata de una forma primordial relativamente simple, cuya significación acaso pueda ser expresada llamándola "central". Pese a que el mandala aparece como la estructura de un centro, queda incierto si dentro de la estructura está más acentuado el centro o la periferia, la división o el conjunto indiviso. Como otros arquetipos dan motivos a dudas semejantes me parece probable que la naturaleza propia del arquetipo sea incapaz de conciencia, es decir trascendental, por lo cual lo llamo psicóideo. Además, toda intuición de un arquetipo es ya consciente y por lo tanto distinta en medida indeterminable de lo que causó la representación. Como lo señaló T. Lipps, la esencia de lo psíquico es inconsciente. Todo lo consciente pertenece al mundo fenoménico que, como nos enseña la física moderna, no tiene las notas que exige la realidad objetiva. Esta requiere un patrón matemático que descansa en factores invisibles e irrepresentables. La psicología no puede sustraerse a la validez general de este hecho y tanto menos cuanto que la psique observadora está ya incluida en la formulación de una realidad objetiva. Es verdad que su teoría no puede tomar una forma matemática en tanto no poseemos ninguna unidad de medida para las *cantidades* psíquicas. Tenemos que contentarnos exclusivamente con *cualidades,* es decir, con fenómenos perceptibles. De ese modo la psicología queda imposibilitada para hacer manifestación alguna sobre los estados inconscientes. De acuerdo con esto, no hay esperanzas de que la validez de lo que se afirma sobre estados o procesos inconscientes pueda ser comprobada científicamente. Todo lo que decimos de los arquetipos son ilustraciones o concretizaciones que pertenecen a la conciencia. Pero

sólo en esta forma podemos hablar de arquetipos. Hay que tener siempre conciencia de que lo que entendemos por "arquetipo" es irrepresentable, pero tiene efectos merced a los cuales son posibles sus manifestaciones, las representaciones arquetípicas. Una situación totalmente semejante encontramos en la física, cuyas partículas mínimas son en sí irrepresentables pero tienen efectos de cuya naturaleza puede derivarse cierto patrón. Una construcción de ese tipo corresponde a la representación arquetípica, el llamado tema o mitologema. Si se admite la existencia de uno o varios factores no intuibles se establece también la posibilidad —y esto no siempre se advierte suficientemente— de que no se trate de uno o varios factores sino sólo de *uno*. Es evidente que la identidad o no-identidad de dos magnitudes no intuibles no puede comprobarse. Si la psicología admite la existencia de factores psicóideos irrepresentables, hace en principio lo mismo que la física cuando ésta construye un modelo del átomo. Resulta entonces que no sólo la psicología tiene la desgracia de designar su objeto con un nombre que representa una negación, con ese nombre tan a menudo criticado: lo inconsciente, sino que también le ocurre lo mismo a la física que no puede evitar la designación "átomo" (lo indivisible), que se emplea desde hace tanto tiempo para las partículas más pequeñas de masa. Así como el átomo no es indivisible, del mismo modo lo inconsciente, como hemos de ver, no es meramente inconsciente. Así como, desde el punto de vista psicológico, la física no alcanza sino a establecer la existencia de un observador sin poder hacer ninguna afirmación sobre su naturaleza, del mismo modo la psicología sólo puede señalar la relación de la psique y la materia pero sin poder manifestar nada acerca de su naturaleza.

Como la psique y la materia están contenidas en uno y el mismo mundo y además están en contacto permanente y descansan en última instancia sobre factores trascendentales, no sólo existe la posibilidad sino también cierta probabilidad de que materia y psique sean dos aspectos distintos de una y la misma cosa. Los fenómenos de sincronicidad apuntan, según me parece, en esa dirección, ya que tales fenómenos muestran que lo no-psíquico puede comportarse como psíquico y viceversa sin que exista entre ambos un vínculo causal.[122] Nuestros actuales cono-

[122] Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusamenhänge en "*Naturerklärung and Psyche*". *Stud. aus dem C. G. Jung-Institut*, Zurich, tomo IV, 1952.

cimientos no nos permiten mucho más que comparar el mundo psíquico y el material con dos conos, cuyos vértices se tocan y no se tocan en un punto sin extensión, un verdadero punto cero.

En mis trabajos anteriores he tratado los fenómenos arquetípicos como fenómenos psíquicos porque el material que podía presentar o investigar consistía siempre en representaciones. Por lo tanto la interpretación que aquí propongo sobre la naturaleza psicóidea del arquetipo no está en contradicción con formulaciones anteriores, sino que significa una diferenciación del concepto, que resultó inevitable en el momento en que me vi en la necesidad de hacer una indagación general sobre la naturaleza de lo psíquico y una clarificación de su concepto empírico y de las relaciones que entre ambos existen.

Así como lo "psíquico-infrarrojo", es decir, la psique instintiva biológica, se convierte paulatinamente en procesos vitales fisiológicos y entra de ese modo en el sistema de condiciones químicas y físicas, así lo "psíquico-ultravioleta" constituye un sector que, por un lado, no presenta ninguna de las peculiaridades de lo fisiológico y por el otro, aunque se manifieste psíquicamente, en última instancia tampoco puede ser abordado como psíquico. También los procesos fisiológicos tienen manifestaciones psíquicas y no por ello se los interpreta como psíquicos. Si bien no existe ninguna forma de existencia que aprehendamos de otro modo que psíquicamente, no se puede sin embargo interpretar todo como psíquico. En consecuencia, debemos aplicar este argumento a los arquetipos. Como su ser-en-si-y-para-sí es inconsciente para nosotros y no obstante eso son experimentados como una efectividad espontánea, no nos queda por el momento sino designar su naturaleza de acuerdo con su efecto esencial como "espíritu", en el sentido que quise poner en claro en mi ensayo sobre la fenomenología del espíritu. De ese modo fijaríamos la posición del arquetipo más allá de la esfera psíquica, análogamente a la posición del instinto fisiológico, que arraiga directamente en el organismo material y configura con su naturaleza psicóidea el puente hacia la materia. En las concepciones arquetípicas y las percepciones instintivas se enfrentan el espíritu y la materia en el plano psíquico. Tanto la materia como el espíritu aparecen en la esfera psíquica como propiedades características de los contenidos de conciencia. Ambos son, de acuerdo

[123] *Symbolik des Geistes*, 1948.

con su naturaleza última, trascendentales, es decir, irrepresentables, pues la psique y sus contenidos constituyen la única realidad que nos es dada inmediatamente.

### 8. *Consideraciones generales y perspectivas*

La problemática de la psicología compleja, que he tratado de describir aquí, ha tenido para mí mismo un resultado sorprendente. Creía estar haciendo ciencia natural en el mejor sentido: comprobar hechos, clasificar, describir conexiones causales y funcionales, y terminé descubriendo que me había envuelto en una red de consideraciones que llegaban mucho más allá de toda ciencia natural, hasta entrar en el campo de la filosofía, de la teología, de la ciencia comparada de las religiones y de la historia del espíritu. El tener que salir de los límites de mi ciencia, hecho tan grave como inevitable, me causó no poca preocupación. Más allá del problema de mi incompetencia personal en esos campos, me pareció fundamental el problema de principio, porque estoy profundamente convencido de que la llamada ecuación personal ejerce una acción significativa sobre los resultados de la observación psicológica. Lo trágico es que la psicología no cuenta con ninguna matemática idéntica a sí misma en todas partes. Carece entonces de esa inmensa ventaja de un punto arquimédico de que goza, por ejemplo, la física. Esta observa lo físico desde el punto de vista psíquico y puede traducirlo en algo psíquico. La psique, en cambio, se observa a sí misma y sólo puede traducir lo observado en algo también psíquico. Si la física estuviese en esta misma situación no podría hacer otra cosa que abandonar el proceso físico a sí mismo, pues no sería posible hacer que éste alcanzara una forma más clara que la que tiene. La psicología no puede reflejarse en nada; sólo puede representarse en sí misma y describirse a sí misma. En consecuencia ese carácter es también el principio de mi método: éste es en rigor un proceso vivencial en el cual la intervención acertada y la desacertada, la interpretación y el error, el médico y el paciente son una *symptosis* (σύμπτωσις) o un *symptoma* (σύμπτωμα) —una coincidencia— y al mismo tiempo síntomas de cierto proceso o sucesión de acontecimientos. En última instancia este procedimiento no es otra cosa que la descripción de hechos psíquicos que muestran cierta frecuencia. De esta forma, científica-

mente no nos hemos trasladado para nada a un nivel de algún modo inferior o superior al proceso psíquico, ni hemos llevado éste a otro medio. La física, en cambio, mediante el empleo de fórmulas matemáticas producto de la pura actividad psíquica ha llegado a tener la posibilidad de producir una explosión capaz de matar millones de personas.

Este argumento verdaderamente decisivo reduciría a la psicología al silencio. Pero la psicología puede, sin embargo, señalar con toda modestia que el pensamiento matemático es una función psíquica gracias a la cual se puede disponer la materia de tal modo que estallen átomos ligados a fuerzas terribles, fenómeno que, por lo menos en esta forma, no sería provocado por la naturaleza misma de los átomos. La psique es un perturbador del cosmos ordenado de acuerdo con leyes naturales, y si alguna vez por medio de la división del átomo se llegara a ejercer alguna influencia sobre la luna, esto lo habría logrado la psique. Es el eje del mundo y no sólo constituye la gran condición de la existencia del mundo sino que más allá de eso significa una intromisión en el orden natural existente, intromisión cuyos límites últimos nadie sabría decir con seguridad dónde se encuentran. Es superfluo insistir sobre la importancia de la psique como objeto de una ciencia. Pero debemos destacar con gran énfasis que aun un pequeño cambio en el factor psíquico, aunque fuera un cambio de principio, tiene una gran importancia para el conocimiento y la configuración de la imagen del mundo. La integración de contenidos inconscientes en la conciencia, que representa la operación fundamental de la psicología compleja, significa un cambio de principio en cuanto elimina la soberanía de la conciencia subjetiva del yo y lo enfrenta con los contenidos inconscientes colectivos. La conciencia del yo aparece como dependiente de dos factores: primero, de las condiciones de la conciencia colectiva, o sea de la conciencia social, y segundo, de los arquetipos o dominantes inconscientes colectivos. Estos se subdividen fenomenólogicamente en dos categorías: la instintiva y la arquetípica. La primera incluye los impulsos naturales, la otra aquellas dominantes que entran en la conciencia como ideas generales. Entre los contenidos de la conciencia colectiva, que se presentan como verdades generalmente reconocidas, y los de lo inconsciente colectivo existe un contraste tan pronunciado que éstos son desechados como enteramente irracionales y sin sentido

y excluidos, en forma evidentemente injustificada, de la investigación y la consideración científicas, exactamente como si no existieran. Pero existen fenómenos psíquicos de este tipo y si nos parecen absurdos, eso sólo demuestra que no los comprendemos. Una vez reconocida su existencia ya no podrían ser proscriptos de la imagen del mundo aun cuando la cosmovisión que rija la conciencia se muestre incapaz de aprehender los fenómenos en cuestión. Una investigación escrupulosa de estos fenómenos pone de manifiesto su extraordinaria significación y ante este hecho ya no resulta posible sustraerse al reconocimiento de que entre la conciencia colectiva y lo inconsciente colectivo existe una oposición casi infranqueable, en la cual se ve incluido el sujeto.

Por regla general triunfa entonces la conciencia colectiva con sus conceptos generales "racionales", que no ofrecen dificultades al entendimiento medio. Este cree todavía en la necesaria conexión causa-efecto y casi no ha tomado conocimiento de la relativización de la causalidad. La menor distancia entre dos puntos sigue siendo la recta, pese a que la física cuenta ya con innumerables distancias más cortas, que para el filisteo contemporáneo de la cultura son sólo soberanos disparates. Con todo, el impresionante resultado de Hiroshima produjo un respeto bastante inquietante para las comprobaciones más abstrusas de la física moderna. Pero por el momento muy pocos reconocen que la explosión de efectos mucho más terribles que tuvimos oportunidad de observar en Europa fue una catástrofe puramente psíquica. Se prefieren en cambio las más absurdas teorías económicas y políticas, que son tan adecuadas como si se quisiera explicar la explosión de Hiroshima por la caída casual de un gran meteorito.

Si la conciencia subjetiva prefiere las representaciones y opiniones de la conciencia colectiva y se identifica con ella, los contenidos de lo inconsciente colectivo son reprimidos. La represión tiene consecuencias típicas: la carga energética de los contenidos reprimidos se suma hasta cierto grado [124] a la del factor

[124] Es muy probable que los arquetipos posean en tanto instintos una energía específica que no es posible llegar a quitarles. La energía propia del arquetipo no basta normalmente para elevarlo hasta la conciencia. Para este fin se necesita un determinado quantum de energía que fluya de la conciencia a lo inconsciente, sea porque la conciencia no emplea esa energía, sea porque el arquetipo la atraiga por sí mismo. El arquetipo puede ser despojado de esta carga adicional pero no de su energía específica.

represor, con lo cual la efectividad de éste aumenta correspondientemente. Cuanto más crece su carga, tanto más adquiere la actitud represiva un carácter fanático y más se aproxima a la conversión en su opuesto, es decir, una enantiodromía. Cuanto mayor es la carga de la conciencia colectiva, tanto más pierde el yo su significación práctica. Es absorbido, podríamos decir, por las opiniones y tendencias de la conciencia colectiva y surge de ese modo el hombre masa, que siempre está entregado a un "ismo". El yo sólo mantiene su independencia si no se identifica con uno de los contrarios y logra mantener el equilibrio entre ellos. Pero esto sólo es posible si se tiene conciencia de ambos a la vez. Es cierto que no sólo sus líderes sociales y políticos hacen que tal equilibrio le resulte difícil, sino también sus mentores religiosos. Todos quieren la decisión en favor de una cosa y con ello la identificación total del individuo con una "verdad" necesariamente unilateral. Aun cuando se tratara de una gran verdad, la identificación con ella sería de cualquier modo una catástrofe, pues obstaculizaría toda evolución espiritual posterior. En lugar de conocimiento se tiene entonces convicción, lo que a veces es más cómodo y por lo tanto más atrayente.

En cambio, si se comprende el contenido de lo inconsciente colectivo, es decir, si se reconoce la existencia y la eficacia de las representaciones arquetípicas, se produce generalmente un intenso conflicto entre lo que Fechner denominó "concepción del día" y "concepción de la noche". El hombre medieval vivía plenamente consciente de la oposición entre la mundanalidad, sujeta al *princeps huius mundi* (Juan, XII, 3 y XVI, 11)[125] y el poder de Dios; tal oposición sigue en vigencia para el hombre moderno en la medida en que ha mantenido la actitud anterior. Este conflicto fue puesto de manifiesto durante siglos por la oposición entre el poder real y el poder papal. En el campo moral, el conflicto se aguzaba hasta convertirse en la lucha cósmica entre el bien y el mal, en medio de la cual está el hombre a causa de su pecado original. Este hombre no estaba tan terminantemente entregado a la mundanalidad como el hombre masa de hoy, puesto que frente a los conspicuos y tangibles poderes de este mundo reconocía también la existencia de influyentes potencias metafí-

125 Pese a que ambos textos indican que ya en vida de Jesús el diablo había sido vencido, sin embargo, en el Apocalipsis el quitarle su poder aparece como algo que ha de ocurrir en el futuro y en el Juicio final. (*Ap.* XX, 2 y sigs.)

sicas que debían ser tomadas en cuenta. Aunque por un lado social y políticamente vivía a menudo sin libertad y sin derechos (por ejemplo, como siervo), y por el otro se hallaba en una situación igualmente insatisfactoria puesto que lo tiranizaban oscuras supersticiones, por lo menos biológicamente estaba más cerca de esa totalidad inconsciente que el niño y el primitivo poseen en forma más plena y el animal salvaje en el grado máximo. Desde el punto de vista de la conciencia moderna la situación del hombre medieval aparece como lamentable y necesitada de mejoramiento. La tan necesaria ampliación de la conciencia por medio de la ciencia ha sustituido ahora la unilateralidad medieval, o sea la antigua conciencia que ya no cumplía sus fines, por otra unilateralidad: por una sobrevaloración de las concepciones "científicamente" fundadas. Todas éstas, sin excepción, se relacionan con el conocimiento del objeto exterior, y por cierto de una manera en tal grado unilateral que actualmente la situación de retraso de la psique y sobre todo del autoconocimiento se ha convertido en uno de los problemas más apremiantes. A consecuencia de la unilateralidad dominante y pese a una terrible *demonstratio ad oculos* de la existencia de un inconsciente enfrentado como un extraño a la conciencia, existe todavía una enorme cantidad de personas que están ciegas e indefensas a merced de esos conflictos y que aplican todo su esmero científico sólo al objeto exterior y no al propio estado anímico. Los hechos psíquicos, sin embargo, necesitan reconocimiento e investigación objetivos. Hay factores psíquicos objetivos que prácticamente tienen por lo menos tanta significación como el automóvil o la radio. Y en última instancia lo que más importa (especialmente en el caso de la bomba atómica) es qué uso se hace de todo eso; y esto está condicionado por el estado espiritual del momento, hoy muy gravemente amenazado por los "ismos" dominantes, que no son sino peligrosas identidades de la conciencia subjetiva con la objetiva. Tal identidad produce indefectiblemente una psique de masa con su irresistible inclinación a la catástrofe. Para sustraerse a esta peligrosa amenaza la conciencia subjetiva debe evitar la identificación con la conciencia colectiva reconociendo su sombra y la existencia y significación de los arquetipos. Estos constituyen una protección eficaz contra el predominio de la conciencia social y de la psique de masa correspondiente. La convicción y el comportamiento religiosos del hombre medieval co-

rresponden casi, si lo que tomamos en cuenta es su efecto, a la situación del yo a que se llega por la integración de los contenidos inconscientes; es verdad que con la diferencia de que, en el último caso, en lugar de la influencia del medio y la inconsciencia aparecen la objetividad científica y el conocimiento consciente. Pero en la medida en que para la conciencia actual religión significa todavía esencialmente *confesión,* y por lo tanto un sistema colectivamente reconocido de expresiones religiosas codificadas y formuladas como principios dogmáticos, tiene estrechas afinidades con la conciencia colectiva aunque sus símbolos expresen arquetipos primitivamente operantes. Mientras existe objetivamente una conciencia social de pertenencia a una iglesia, la psique goza (como ya se expuso más arriba) de una situación de equilibrio. En todo caso existe una protección suficientemente eficaz contra la *inflación del yo.* Pero si desaparece la *Ecclesia* y su *Eros* maternal el individuo queda indefenso, a merced de cualquier "ismo" y de la psique de masa correspondiente. Cae en una inflación nacional o social; trágicamente, con la misma actitud anímica con que antes perteneció a una iglesia. Si, por el contrario, es lo bastante independiente como para reconocer la estrechez del "ismo" social, queda entonces bajo la amenaza de la inflación subjetiva. Generalmente no está en situación de ver que, dentro de la realidad psicológica, las ideas religiosas no descansan meramente sobre la tradición y la fe sino que derivan de los arquetipos, cuya "observancia cuidadosa" —*religere!*— constituye la esencia de la religión. Los arquetipos siempre existen y actúan; no tienen en sí necesidad de fe alguna, sino de que se intuya su significado y se tenga un prudente temor, una δεισιδαιμονία que nunca pierda de vista su importancia. Una conciencia avisada tiene conocimiento de las consecuencias catastróficas que el no prestar atención al individuo tiene también para la comunidad. Como el arquetipo es por una parte un factor espiritual, y por la otra un significado oculto, inherente al instinto, el espíritu es, como ya he mostrado, bífido y paradójico: una gran ayuda y un peligro igualmente grande.[126] Parecería que al hombre le hubiera sido dado desempeñar un papel deci-

[126] Esto está magníficamente expresado en el *logion* citado por Orígenes (en *Jerem. hom.* XX, 3): "Quien está cerca de mí, está cerca del fuego. Quien está lejos de mí, está lejos del fuego." Esta "palabra del Señor que no es del Señor" se relaciona con *Is.,* XXXIII, 14.

sivo en la solución de esta duda, y justamente merced a su conciencia que ha surgido como una luz en las sombrías tinieblas del mundo primitivo. Es verdad que casi en ninguna parte se sabe de estas cosas, o en aquellas partes, al menos, en que florece el "ismo", que representa un sustituto ficticio para una perdida conexión con la realidad psíquica. La inevitable masificación de la psique que de eso resulta destruye el significado del individuo y en consecuencia de la cultura en general.

Resulta entonces que la psique no sólo perturba el orden natural sino también que, cuando pierde el equilibrio, destruye asimismo su propio mundo. Por eso el examen cuidadoso de los factores psíquicos tiene importancia para el restablecimiento del equilibrio no sólo en el individuo sino también en la sociedad; de lo contrario triunfan fácilmente las tendencias destructivas. Así como la bomba atómica es un medio hasta ahora único para la aniquilación *física* de las masas, así una mal conducida evolución de la psique lleva a su destrucción psíquica. La situación presente es hasta tal punto lamentable que no es posible eliminar la sospecha de que el creador del mundo planea un nuevo diluvio para exterminar a la humanidad actual. Pero quien creyera posible dar al hombre la saludable convicción de la existencia de los arquetipos, sería tan ingenuo como la gente que quiere proscribir la guerra o la bomba atómica. Esa medida hace pensar en el obispo que excomulgó a los abejorros a causa de su inadmisible multiplicación. La reforma de la conciencia comienza en el hombre individual y es un problema secular que depende fundamentalmente de una cuestión previa: hasta dónde alcanza la capacidad de evolución de la psique. En la actualidad sólo sabemos que, por lo pronto, hay individuos capaces de evolución. Cuántos son en total, escapa a nuestro conocimiento; tampoco sabemos cuál es la fuerza sugestiva de una ampliación de la conciencia, es decir qué influencia puede tener sobre el medio. La eficacia de acciones de ese tipo no depende de la racionalidad de una idea, sino más bien de la cuestión, a la que se responde sólo *ex effectu,* de si una época está madura para una transformación o no.

La psicología, en comparación con las otras ciencias naturales, se encuentra, como ya lo he explicado, en una situación difícil porque carece de una base situada fuera de su objeto. Sólo puede

traducirse en sí misma o sólo en sí misma reflejarse. Cuanto más amplía el campo de sus objetos de investigación y cuanto más complejos llegan a ser éstos, tanto más le falta un punto de vista distinto de su objeto. Y cuando se llega a la complejidad del hombre empírico, su psicología desemboca inevitablemente en el proceso psíquico mismo. No puede diferenciarse de éste sino que se identifica con él. Pero como consecuencia de esto el proceso se hace consciente. La psicología, de esta manera, realiza la tendencia de lo inconsciente a volverse consciente. La psicología es conciencialización del proceso psíquico, pero en sentido profundo no es explicación de ese proceso, ya que toda explicación de lo psíquico no puede ser sino precisamente el proceso vital mismo de la psique. Ella misma debe suprimirse como ciencia y justamente en ese acto alcanza su objetivo científico. Toda otra ciencia tiene un "exterior a sí misma"; no así la psicología, cuyo objeto es el sujeto de toda ciencia.

La psicología culmina necesariamente en un proceso de desarrollo peculiar de la psique y que consiste en la integración de contenidos inconscientes susceptibles de llegar a la conciencia. Significa la totalización del hombre psíquico, lo que para la conciencia del yo tiene consecuencias tan importantes como difíciles de describir. Dudo de mi capacidad para exponer adecuadamente la transformación del sujeto bajo la influencia del proceso de individuación; se trata de un suceso relativamente raro que sólo experimenta aquel que ha pasado por la penosa pero imprescindible discusión con el componente inconsciente de la personalidad, que conduce a la integración de lo inconsciente. Cuando se hacen conscientes partes inconscientes de la personalidad, no se produce una simple asimilación de las mismas a la personalidad del yo ya existente, sino que más bien ocurre una transformación de ésta. La gran dificultad consiste en caracterizar el *tipo* de transformación. Por regla general, el yo es un complejo firmemente integrado, que, a causa de la conciencia a él ligada y de su continuidad, no puede ni debe ser alterado si no se quieren acarrear perturbaciones patológicas.

Las analogías más cercanas a una transformación del yo se encuentran precisamente en el campo de la psicopatología, donde encontramos no sólo disociaciones neuróticas sino también fragmentación esquizofrénica del yo, incluso su desintegración. En el mismo campo observamos intentos patológicos de integración —si

se nos permite la expresión. Pero éstos consisten en *irrupciones* más o menos vehementes de contenidos inconscientes en la conciencia, que encuentran un yo incapaz de asimilar los nuevos elementos. Si, en cambio, la estructura del complejo del yo es tan firme que éste puede soportar el embate de los contenidos inconscientes sin una fatal pérdida de consistencia, entonces la asimilación puede tener lugar. Pero en ese caso no sólo sufren alteraciones los contenidos inconscientes sino también el yo. Puede mantener su estructura pero es desplazado de su puesto central y rector hacia un costado y queda relegado al papel de espectador paciente al que le faltan los medios de hacer valer su voluntad en todas las circunstancias; esto último no tanto porque la voluntad misma se debilite sino porque se le impiden ciertas consideraciones. El yo no puede evitar el descubrimiento de que la afluencia de contenidos inconscientes vivifica y enriquece la personalidad y da lugar a una estructura que de algún modo supera al yo en volumen e intensidad. Esta experiencia paraliza a una voluntad demasiado egocéntrica y convence al yo de que su retroceso a un segundo plano siempre es, pese a todas sus dificultades, mejor que una lucha sin esperanzas en la que lleva todas las de perder. De este modo poco a poco la voluntad, como energía disponible, se subordina al factor más fuerte, es decir a la nueva estructura integrada, que he denominado *sí-mismo*. En este estado de cosas existe naturalmente la tentación de seguir al instinto de poder e identificar sin más el yo con el sí-mismo, para mantener en pie de ese modo la ilusión de un yo rector. En otros casos el yo se muestra demasiado débil para ofrecer la resistencia necesaria a la afluencia de contenidos inconscientes y es entonces asimilado por lo inconsciente, a consecuencia de lo cual se produce una obliteración y oscurecimiento de la conciencia del yo y su identificación con una totalidad preconsciente.[127] Ambos desarrollos hacen imposible, por un lado, la realización del sí-mismo y estorban, por el otro, la existencia de la conciencia del yo. Representan en consecuencia efectos patológicos. Los fenómenos psíquicos que hace poco pudieron observarse en Alemania, pertenecen a esta categoría. Se mostró allí en gran escala

[127] La totalidad consciente consiste en una afortunada unificación del yo y del sí-mismo en la cual ambos mantienen sus características esenciales. Si en lugar de la unificación el yo es subyugado por el sí-mismo, entonces tampoco el sí-mismo alcanza la forma que debería tener y queda en un estadio más primitivo, por lo que sólo puede ser expresado por medio de símbolos arcaicos.

que un tal *abaissement du niveau mental,* en el que se produce el avasallamiento del yo por los contenidos inconscientes y la consecuente identificación con la totalidad preconsciente, posee una terrible virulencia psíquica, un enorme poder contaminatorio que lo hace capaz de los peores desastres. Tales desarrollos han de ser cuidadosamente observados y necesitan la más estricta vigilancia. A aquel a quien tales tendencias pongan en peligro le recomendaría que colgara en su cuarto una imagen de San Cristóbal y meditara. El sí-mismo sólo tiene un sentido funcional cuando puede actuar como *compensación* de una conciencia del yo. Si el yo se disuelve identificándose con el sí-mismo surge una especie de vago superhombre con un yo ensoberbecido y un sí-mismo desvanecido. A un hombre de ese tipo, adopte la actitud de salvador o la de hombre perdido le falta la *scintilla,* la chispita del alma, esa pequeña, divina luz, que nunca brilla más claramente que cuando debe sostenerse contra el embate de la oscuridad. ¿Qué sería el arco iris si no estuviera delante de una oscura nube?

Con esta comparación quisiera hacer presente que las analogías patológicas del proceso de individuación no son las únicas. Existen en la historia del espíritu monumentos de un tipo muy distinto, que representan positivas ilustraciones de nuestro proceso. Ante todo quisiera señalar los *koans* del budismo Zen, que aclaran como un relámpago las relaciones difícilmente comprensibles entre el yo y el sí-mismo. En un lenguaje totalmente diferente y mucho más accesible para un occidental, San Juan de la Cruz describió el mismo problema como la "oscura noche del alma". El que tengamos necesidad de buscar analogías por un lado en el campo de la psicopatología y por el otro en el de la mística oriental y occidental proviene de la naturaleza del asunto: el proceso de individuación es un proceso psíquico límite, que exige condiciones enteramente especiales para llegar a la conciencia. Es más bien el comienzo de un camino evolutivo, que tomará una humanidad futura, pero que como un extravío patológico ha conducido a la catástrofe europea.

Quizás al conocedor de la psicología compleja pueda parecerle superfluo examinar nuevamente la distinción hace ya mucho establecida entre concienciaIización y surgimiento del sí-mismo (individuación). Pero siempre vuelvo a observar que el proceso de individuación se confunde con la concienciaIización del yo y que de ese modo el yo se identifica con el sí-mismo, lo cual produce

naturalmente una fatal confusión de ideas. Pues de ese modo la individuación se convierte en mero egocentrismo y autoerotismo. Pero el sí-mismo abarca en sí infinitamente mucho más que un mero yo, tal como lo demuestra el simbolismo desde siempre. Incluye tanto a este yo como a ése o a aquél. La individuación no excluye al mundo, sino que lo incluye.

Con esto quisiera cerrar mi exposición. He intentado presentar esquemáticamente el desarrollo y la problemática esencial de nuestra psicología y transmitir de ese modo una visión de la quintaesencia, del espíritu de esta ciencia. Quiera el lector perdonar, en consideración a las desacostumbradas dificultades de mi tema, el que haya abusado de su atención y su buena voluntad. El examen de los fundamentos es necesario para la construcción de una ciencia, pero rara vez es entretenido.

# EPILOGO

Las concepciones empleadas para la explicación de lo inconsciente son a menudo mal interpretadas. Por eso quisiera agregar al precedente estudio una consideración algo más detallada de dos, por lo menos, de los principales prejuicios que se oponen a una comprensión cabal de esas concepciones.

La comprensión se ve obstaculizada, ante todo, por la hipótesis, sostenida muchas veces obstinadamente, según la cual el arquetipo es una *representación innata.* A ningún biólogo se le ocurrirá afirmar que cada individuo que nace vuelve a adquirir nuevamente su modo de comportamiento. Antes bien, es probable que si el pájaro tejedor, una vez llegado a determinada edad, construye siempre su nido, eso se debe a que es un pájaro tejedor y no un conejo. Del mismo modo, también es probable que un hombre nazca con un modo humano de conducta y no con el de un hipopótamo o con ninguno. *De su conducta característica también forma parte su fenomenología psíquica,* que es diferente de la de un pájaro o de la de un cuadrúpedo. *Los arquetipos son formas típicas de conducta* que, cuando llegan a ser conscientes, se manifiestan como representaciones, al igual que todo lo que llega a ser contenido de conciencia. Se trata, entonces, de *modi*

característicamente humanos y por eso no debe sorprendernos comprobar en el individuo la existencia de formas psíquicas que no sólo aparecen en las antípodas sino también en otros siglos con los cuales únicamente nos liga la arqueología.

Ahora bien, si queremos probar que una determinada forma psíquica no es un acontecimiento único sino típico, sólo podremos justificar tal conclusión si comenzamos por atestiguar que, tomadas las precauciones necesarias, hemos observado lo mismo en distintos individuos. Luego otros observadores deben acreditar que han hecho observaciones similares o iguales. Finalmente, hay que demostrar la existencia de fenómenos similares o iguales en el folklore de otros pueblos y razas y en los textos de otros siglos y milenios que han llegado hasta nosotros. En consecuencia, mi método y mi pensamiento general parten de hechos psíquicos individuales cuya existencia haya sido comprobada no sólo por mí sino también por otros observadores. El material folklórico, histórico y mitológico que cito sirve fundamentalmente para probar la uniformidad en el tiempo y el espacio que el acontecer psíquico muestra. Y puesto que el significado y la substancia de las formas típicas surgidas en el individuo es de la mayor importancia práctica y su conocimiento desempeña un papel considerable en el caso particular, resulta inevitable que el trabajo del psicólogo arroje nueva luz sobre el contenido del mitologema. Eso no quiere decir de ningún modo que el fin de la investigación sea una especie de interpretación del mitologema. Debo aclarar esto porque precisamente con respecto a este asunto domina el difundido prejuicio según el cual la psicología de los llamados procesos inconscientes es una especie de *filosofía* que se ocupa de explicar el mitologema. Este prejuicio, bastante extendido por desgracia, pasa por alto premeditadamente que nuestra psicología se basa en hechos observables y no en especulaciones filosóficas. Si consideramos, por ejemplo, las estructuras mandálicas que aparecen en los sueños y fantasías, una crítica irreflexiva podría objetar —y en efecto objetó— que junto con la interpretación introducíamos en la psique filosofía india o china. Pero en realidad lo único que se hace en esos casos es comparar hechos psicológicos individuales con fenómenos colectivos evidentemente afines a ellos. La tendencia introspectiva de la filosofía oriental ha sacado a luz el mismo material que, en principio, se pone de manifiesto en todas las actitudes introspec-

tivas de todos los tiempos y lugares de la tierra. Naturalmente para el crítico la gran dificultad reside en que conoce por propia experiencia los hechos en cuestión tan poco como el estado de espíritu de un lema que "construye" un mandala. Estos dos prejuicios imposibilitan el acceso a la psicología a no pocas mentes que, fuera de esto, no carecen de aptitud científica. Pero existen además muchos otros obstáculos que no pueden abordarse con la razón y que, por eso, no han de ser mencionados.

La incapacidad o la ignorancia del público no pueden impedir que la ciencia emplee ciertas consideraciones probabilísticas, de cuya inseguridad tiene suficiente conocimiento. Sabemos perfectamente que el psicólogo tiene la misma imposibilidad de penetrar en los procesos y estados de lo inconsciente en sí mismos, que el físico de conocer el proceso en que se basa el fenómeno físico. De ningún modo podemos representarnos lo que está más allá del mundo fenoménico, puesto que no existe representación alguna que tenga otro punto de origen que el mundo fenoménico. Pero si queremos hacer consideraciones de principio sobre la naturaleza de lo psíquico, tenemos necesidad de un punto arquimédico, que será lo único que pueda hacer posible un juicio. Ese punto arquimédico sólo puede ser lo *no-psíquico*, puesto que lo psíquico, como fenómeno vital, está incluido en una naturaleza aparentemente no-psíquica. Aunque ésta sólo la conocemos como dato psíquico, hay motivos suficientes para estar convencidos de su realidad objetiva. Pero tal realidad está más allá de nuestros límites corporales y en consecuencia, en lo fundamental llega hasta nosotros por medio de partículas de luz que tocan nuestra retina. El ordenamiento de estas partículas define una imagen del mundo fenoménico, cuya naturaleza depende por un lado del estado de la psique percipiente y por el otro de la luz que es vehículo de la transmisión. La conciencia percipiente se ha mostrado capaz de evolución en alto grado y ha construido instrumentos con cuya ayuda la percepción de la vista y del oído se ha ampliado grandemente. Con ello se extendió en un grado inaudito el mundo fenoménico postulado como real y también el mundo subjetivo de la conciencia. La existencia de esta notable correlación entre conciencia y mundo fenoménico, entre la percepción subjetiva y los procesos reales objetivos, o más bien entre la percepción y los efectos energéticos de esos procesos, no necesita ser demostrada más detalladamente.

Puesto que el mundo fenoménico representa una acumulación de procesos de orden atómico, resulta de la mayor importancia comprobar si los fotones, por ejemplo, nos posibilitan un conocimiento unívoco de la realidad que está en la base de los procesos energéticos transmisores y averiguar de qué modo tiene lugar ese conocimiento. La experiencia ha mostrado que tanto la luz como la materia se comportan, por un lado, como partículas separadas y por el otro, como ondas. Este resultado paradójico hizo necesario que en el plano de las magnitudes de orden atómico se renunciase a la descripción causal de la naturaleza en el acostumbrado continuo espacio-tiempo. La descripción causal fue reemplazada por campos probabilísticos irrepresentables en espacios pluridimensionales. Tales campos representan el estado actual de nuestro conocimiento. Este esquema abstracto de explicación se basa en un concepto de la realidad que toma en cuenta los efectos constitutivamente inevitables del observador sobre el sistema que se observa. De este modo la realidad pierde en parte su carácter objetivo y la imagen física del mundo debe incluir un factor subjetivo inseparable.[1]

La aplicación en la física de regularidades estadísticas a procesos del orden atómico tiene en la psicología una correspondencia notable. Al investigar ésta los fundamentos de la conciencia sigue los procesos conscientes hasta el punto en que entran en la oscuridad de lo irrepresentable. A partir de este punto sólo pueden comprobarse efectos que tienen una influencia *ordenadora* sobre contenidos de conciencia.[2] De la investigación de estos efectos resulta el curioso hecho de que ellos provienen de una realidad inconsciente, es decir objetiva, la cual sin embargo se comporta al mismo tiempo como una realidad subjetiva, o sea

[1] Debo esta formulación al amable asesoramiento del profesor W. Pauli.

[2] Interesará al lector oír la opinión de un físico con respecto a esto. El profesor Pauli, que tuvo la bondad de revisar el manuscrito de mi epílogo, me escribió: "En realidad el físico esperará que en este punto aparezca en la psicología una correspondencia, porque la situación de los conceptos 'conciencia' e 'inconsciente' en la teoría del conocimiento parece mostrar una profunda analogía con la situación de la 'complementaridad' en la física, que más adelante esbozo. Por un lado lo inconsciente sólo se puede inferir indirectamente de sus efectos (ordenadores), por otro lado toda 'observación de lo inconsciente', es decir, toda conciencialización de contenidos inconscientes, tiene un efecto por ahora incontrolable sobre esos contenidos inconscientes (lo que, como es sabido, excluye por principio un 'agotamiento' de lo inconsciente por el proceso de conciencialización.) El físico concluirá *per analogiam* que ese efecto incontrolable del sujeto observador sobre lo inconsciente limita el carácter objetivo de la realidad de éste y le presta al mismo tiempo una subjetividad. Aunque la *ubicación*

como una conciencialidad. La realidad que está en la base de los efectos de lo inconsciente también incluye, por lo tanto, al sujeto observador y por ello es de naturaleza irrepresentable. Es en realidad lo subjetivo más íntimo y es al mismo tiempo universalmente verdadera, es decir, que en principio se puede demostrar que existe en todas partes. Este último carácter de ningún modo corresponde a los contenidos de conciencia de naturaleza personalística. La fugacidad, la vaporosidad y el carácter voluntario y único que en la mente del profano se asocian siempre con la representación de lo psíquico, son caracteres aplicables sólo a la conciencia y carecen de validez en el caso de lo absolutamente inconsciente. Las unidades efectivas de lo inconsciente, que no son determinables cuantitativamente sino sólo cualitativamente, o sea los denominados *arquetipos*, tienen en consecuencia una naturaleza *que no es posible calificar con seguridad como psíquica.*

Si bien yo he llegado a dudar de la naturaleza exclusivamente psíquica de los arquetipos llevado por consideraciones puramente psicológicas, también los resultados de la física hacen que la psicología se vea obligada a revisar sus supuestos meramente psíquicos. Es que la física ha demostrado, antes que la psicología, que en el campo de las magnitudes de orden atómico el observador es presupuesto por la realidad objetiva y que sólo bajo esa condición es posible un esquema explicativo satisfactorio. Esto significa, por un lado, que la imagen física del mundo incluye un elemento subjetivo inseparable y por el otro, que la explicación de la psique supone una vinculación ineludible entre la psique y el continuo espacio-tiempo. Así como el continuo físico no es representable, de la misma manera lo es su aspecto psíquico, necesariamente existente. Y la identidad parcial o

---

del 'corte' entre la conciencia y lo inconsciente queda a cargo (por lo menos *hasta cierto grado) de la libre elección del 'experimentador psicológico'*, la existencia de este 'corte' sigue siendo una necesidad inevitable. Por lo tanto, desde el punto de vista de la psicología, el 'sistema observado' no sólo estaría formado por objetos físicos sino que también comprendería lo inconsciente, mientras que a la conciencia le correspondería el papel de 'medio de observación'. No se puede desconocer que, con el desarrollo de la 'microfísica' se ha producido en esta ciencia un gran acercamiento a la psicología moderna en cuanto al tipo de descripción de la naturaleza: mientras que la microfísica, a consecuencia de la situación básica denominada 'complementaridad', se halla frente a la imposibilidad de eliminar los efectos del observador por medio de correcciones determinables y debió por ello renunciar en principio a la captación objetiva de todos los fenómenos físicos, la psicología, por su parte, puede complementar la psicología de conciencia, puramente subjetiva, postulando la existencia de un inconsciente que posee en alto grado realidad objetiva."

relativa de la psique y el continuo físico es de un enorme alcance teórico pues, como supera la aparente inconmensurabilidad del mundo físico y el psíquico, significa una poderosa *simplificación*. Es cierto que esta superación no se realiza en forma intuible sino, del lado físico, por medio de ecuaciones matemáticas, y del psicológico por medio de postulados empíricamente derivados —arquetipos—, cuyo contenido, si es que existe, no es representable. Los arquetipos solamente aparecen en la observación y en la experiencia como *ordenadores* de representaciones, y esto siempre ocurre en forma inconsciente, por lo cual sólo puede conocerse a posteriori. Asimilan material representativo, que procede indiscutiblemente del mundo fenómenico, y de ese modo se vuelven visibles y *psíquicos*. Por consiguiente, en un principio sólo se toma conocimiento de ellos como magnitudes psíquicas y se los aprehende como tales con el mismo derecho con que situamos en el espacio euclídeo nuestros fenómenos físicos percibidos en forma inmediata. Sólo cuando se llega a la explicación de fenómenos psíquicos de claridad mínima se hace necesario admitir que los arquetipos deben poseer un aspecto no psíquico. Esta conclusión es suscitada por los fenómenos de sincronicidad,[3] que están ligados con la actividad de factores inconscientes y que hasta ahora habían sido entendidos —o más bien rechazados— como "telepatía".[4] Pero el escepticismo sólo debería haber alcanzado a la teoría inexacta pero no a los hechos en realidad existentes. Ningún observador desprovisto de prejuicios puede negar esto. La resistencia a reconocer que estos hechos existen se basa en la aversión que se siente contra la hipótesis de que la psique tiene una capacidad sobrenatural, la llamada clarividencia. Los muy diversos y confusos aspectos de tales fenómenos se explican totalmente, por lo que hasta ahora he podido comprobar, con la hipótesis de un continuo espacio-tiempo psíquicamente relativo. Tan pronto como un contenido psíquico supera el umbral de la conciencia, desaparecen sus fenómenos marginales sincronísticos. El espacio y el tiempo adquieren su habitual carácter absoluto y la conciencia vuelve a quedar aislada en su subjetividad. Se presenta aquí uno de esos casos cuya

[3] Respecto del concepto de "sincronicidad" véase *Naturerklärung und Psyche*, Stud. aus d. C. G. Jung - Institut, Zurich, 1952, vol. IV.

[4] El físico Paul Jordan ("Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen", *Zentralbl. f. Psychotherapie*, vol. IX, pág. 14 y sigs.) ya ha recurrido a la idea del espacio relativo para explicar los fenómenos telepáticos.

más adecuada aprehensión puede lograrse con el concepto de "complementaridad" que es empleado en física. Si un contenido inconsciente entra en la conciencia, cesa su manifestación sincronística, e inversamente se pueden provocar fenómenos sincronísticos llevando al sujeto a un estado inconsciente (*trance*). La misma relación de complementaridad se puede observar también en todos esos casos, frecuentes y para la experiencia médica incluso corrientes, en los cuales ciertos síntomas clínicos desaparecen si se hacen conscientes los contenidos inconscientes que corresponden a esos síntomas. Como es sabido, toda una serie de fenómenos psicosomáticos, que de ordinario están sustraídos a la voluntad, pueden ser provocados por medio de la hipnosis, es decir, por medio de una limitación de la conciencia. Pauli, desde su punto de vista físico, formula del siguiente modo la relación de complementaridad que aquí se manifiesta: "Queda a cargo de la libre elección del experimentador (u observador) decidir qué conocimientos quiere ganar y cuáles quiere perder; o, expresándonos vulgarmente, si quiere medir A y desechar B o si quiere desechar A y medir B. Pero lo que *no* está en sus manos es ganar conocimientos sin perder al mismo tiempo otros conocimientos".[5] Esto se aplica muy bien a la relación que existe entre el punto de vista físico y el psicológico. La física determina cantidades y las relaciones existentes entre esas cantidades, la psicología en cambio determina cualidades sin poder medir cantidad alguna. Pese a todo esto ambas ciencias han llegado a conceptos que las acercan significativamente. C. A. Meier ya ha señalado en su ensayo "Moderne Physik - Moderne Psychologie" (*Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, 1935, página 349 y sigs.) el paralelismo existente entre la explicación psicológica y la explicación física. En ese ensayo (pág. 362) dice: "Ambas ciencias, después de muchos siglos de trabajar separadas, han acumulado observaciones y sistematizaciones intelectuales adecuadas a esas observaciones. Ambas ciencias han chocado con ciertos límites, que... tienen características básicas similares. Existe una conexión indisoluble entre el objeto de la investigación y el hombre, con sus órganos de los sentidos y del conocimiento y las ampliaciones de éstos: los instrumentos y métodos de medición. Justamente eso es la complementaridad, tanto en la

[5] Comunicado por carta.

física como en la psicología." Y entre la física y la psicología también existe "una verdadera relación de complementaridad".

Quien se libere de la poco científica escapatoria de afirmar que se trata sólo de una coincidencia *casual*, verá inmediatamente que los fenómenos en cuestión no son hechos raros sino relativamente frecuentes. Esta circunstancia concuerda por completo con los resultados obtenidos por Rhine, que superan ya la mera probabilidad. La psique no es de ningún modo un caos compuesto de arbitrariedades y casualidades, sino una realidad objetiva, accesible al investigador que emplea métodos científico-naturales. Ciertos indicios hablan en favor de la hipótesis según la cual los procesos psíquicos están en una relación energética con la base fisiológica. Puesto que se trata de hechos objetivos, esos procesos sólo se pueden interpretar como procesos energéticos,[6] es decir, que pese a que los procesos psíquicos no pueden medirse no nos resulta posible entender el hecho de las modificaciones perceptibles causadas por la psique de otra forma que como un proceso energético. De tal modo surge para el psicólogo una situación que al físico le resulta muy chocante: el psicólogo habla también de energía, pese a que no tiene entre manos nada que pueda medirse. Además, el concepto de energía representa una magnitud matemática exactamente definida que como tal no puede aplicarse para nada a lo psíquico. La fórmula de la energía cinética, $E = \frac{m v^2}{2}$ contiene los factores m (masa) y v (velocidad) que nos parecen inconmensurables con la naturaleza de la psique empírica. Si pese a eso la psicología insiste en emplear un concepto propio de energía para expresar la eficacia (ἐνέργεια) de la psique, evidentemente no hace uso de una fórmula físico-matemática sino sólo de su analogía. Pero esta analogía es una idea aun más antigua, a partir de la cual se desarrolló originariamente el concepto físico de energía. Este concepto se basa en el empleo previo de una ἐνέργεια que no se definía matemáticamente. Esa ἐνέργεια se retrotrae en última instancia a una concepción primitiva o arcaica de lo "extraordinariamente eficaz". Esa idea es el llamado concepto de mana,

6 Con esto sólo quiero decir que los fenómenos psíquicos tienen un aspecto energético que es precisamente lo que hace posible que se los califique de "fenómenos". Pero de ningún modo pretendo afirmar que el aspecto energético abarca o explica toda la psique.

que no se limita a los melanesios sino que se encuentra también en las Indias holandesas y en la costa oriental del África[7] y muestra también su presencia en el *numen* latino y en parte en el *genius* (p. ej. *genius loci*). El empleo del término libido en la moderna psicología médica tiene un sorprendente parentesco espiritual con el mana primitivo.[8] Esta concepción arquetípica no está limitada a los primitivos. Se distingue del concepto físico de energía porque no es *cuantitativa* sino *fundamentalmente cualitativa*. En lugar de la medida exacta de cantidades, en la psicología se realiza una determinación aproximada de intensidades, para lo cual se hace uso de la *función del sentimiento* (valoración). Esta ocupa en la psicología el lugar de la medición en la física. Las intensidades psíquicas y sus graduales diferencias indican la presencia de procesos dotados de carácter cuantitativo, pero inaccesibles a la observación directa y a la medición. Si bien los datos psicológicos son en lo esencial cualitativos, también poseen sin embargo lo que podríamos llamar una *energética "física" latente*, ya que los fenómenos psíquicos exhiben un cierto aspecto cuantitativo. Si estas cantidades pudiesen de algún modo medirse, la psique debería aparecer como algo que se mueve en el espacio y a lo cual se aplica la fórmula de la energía, o sea que, puesto que la energía y la masa tienen la misma naturaleza, la masa y la velocidad deberían ser conceptos adecuados y aplicables a la psique dado que ésta tiene efectos comprobables en el espacio. Dicho en otras palabras: la psique debería poseer un aspecto bajo el cual apareciera como *masa en movimiento*. Si no se quiere postular una armonía preestablecida entre el acontecer psíquico y el físico, la relación existente entre ambos sólo se puede entender como una *interactio*. Pero de esta hipótesis resulta una psique que de algún modo tiene contacto con la materia e inversamente, una materia dotada de una *psique latente*. Y éste es un postulado del cual no están demasiado lejos ciertas formulaciones de la física moderna (Eddington, Jeans y otros). Al hablar de esto debo recordar la existencia de fenómenos parapsíquicos, cuya realidad sin duda sólo puede ser reconocida por quienes han tenido ocasión de hacer observaciones satisfactorias por sí mismos.

[7] En Kiswahili *mana* quiere decir "significado" y *mungu* quiere decir "Dios".
[8] Cf. mi obra *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 2ª ed. 1948. [Hay ed. cast.: *Energética psíquica y esencia del sueño*, Bs. As., Paidós, 1954.]

Si estas consideraciones son correctas, de ellas resultarían conclusiones de muy serias consecuencias para la naturaleza de la psique, pues como hecho objetivo no sólo estaría en la más estrecha conexión con los fenómenos fisiológicos y biológicos sino también con los fenómenos físicos y, según parece, sobre todo con los de la física atómica. Como mis observaciones tal vez han puesto en claro, por el momento se trata meramente de la comprobación de ciertas analogías, cuya existencia no permite concluir que ya se ha probado una conexión. En el estado actual de nuestros conocimientos físicos y psicológicos debemos contentarnos con la mera similitud de ciertas consideraciones básicas. Pero las analogías existentes son, en sí, suficientemente significativas como para que se justifique destacarlas.

Jung presenta en este libro su tema central y más discutido: el problema de lo inconsciente colectivo y los principios y patrones de su actividad. También contiene un ensayo teórico que ocupa en la evolución de sus concepciones un lugar similar al *Esquema del psicoanálisis* en la exposición de la doctrina de Freud: *Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico,* un intento de sintetizar las múltiples facetas del pensamiento de Jung tomando como base la última y más atrevida de sus hipótesis, la de la naturaleza psicoidea del arquetipo.

Las ideas que desarrolla Jung en esta obra son enormemente complejas y muchas de ellas difícilmente podrían ser hoy susceptibles de la rigurosa verificación empírica que legítimamente exige la ciencia. Pero para poder evaluarlas con justicia debe tenerse presente que los descubrimientos de la psicología analítica de Jung, al igual que los de la psicología profunda en general, afrontan dificultades de demostración y comunicación que no suelen presentarse en otros campos del conocimiento.

«La teoría de la personalidad de Jung —dicen dos eminentes psicólogos contemporáneos: Calvin S. Hall y Gardner Lindzey—, tal como ha sido desarrollada en sus prolíficos escritos y aplicada a una amplia gama de fenómenos humanos, surge como una de las realizaciones más notables del pensamiento moderno.»

**Paidós**
Psicologí[a]
Profunda

**14**